

العقل في مواجهة المال

الحرب بين المثقفين والرأسمالية

الان سيدني كاهان

ترجمة: محمد مطيع

مراجعة وتدقيق: عدنان هريوى

العقل في مواجهة المال:
الحرب بين المثقفين والرأسمالية

ألان سيدني كاهان

ترجمة: محمد مطيع

مراجعة وتدقيق: عدنان هريوى

الفهرس

القسم الثاني

شكر وتقدير

خلال كتابتي لهذا المؤلف، استفدت كثيراً من الجميل الذي قدمه لي معارفي وأصدقائي. أدين بالشكر لمؤسسة إيرهارت على المنحة البحثية الصيفية التي كان لها الفضل وراء انطلاق المشروع، ولجامعة فلوريدا الدولية لمنحي إجازة لمدة سنة من أجل التفرغ لهذا العمل. لقد توصّلتُ بتعليقات ونصائح قيمة من طرف العديد من الأشخاص الذين لا يمكن تسميتهم جميعاً هنا، لذلك أخص بالذكر نيكولاس كابالدي، وفارلي تشيز، وهنري سي كلارك، وأورليان كريوتو، وجون هيلمان، وإيرفينغ لويس هورويتز، وروبرت جونسون، وجوناثان ب. إيمبر، وكينيث ليبارتيتو، وأورورا مورسيلو، وفيليبو سابيتي، وريتشارد واتمور، حيث أتقدم لكل واحد منهم بالشكر والامتنان. وأذكّر أن مسؤولية أي خطأ في ميادين خبرتهم، تقع على عاتقي أنا فقط. كما أود أن أتوجه بجزيل الشكر أولاً قبل كل شيء لعائلتي التي عاشت مع هذا المشروع لسنوات عديدة.

القسم الأول

العقل في مواجهة المال

1

البرج العاجي في حالة حرب

العقل في مواجهة المال

خاض المثقفون الغربيون حرباً ضد الرأسمالية دامت لأكثر من 150 سنة. وكثيراً ما كانت العواقب وخيمة على جميع الأطراف المعنية بها. في الواقع، إن الوقت قد حان لكي يدرك الجميع أن العالم كان في حالة حرب، وقد آن الأوان للتوصل إلى هدنة.

قال الفيلسوف الألماني هيغل أن بومة الحكمة لا تطير إلا بعد غروب الشمس. أراد أن يشير بقوله هذا إلى سوء فهمنا وتأويلنا للأحداث، حتى تلك التي تستمر لفترة طويلة، إلا بعد انتهائها. لقد شكّل عداء فئة كبيرة من النخبة المثقفة الغربية تجاه الرأسمالية عاملاً ثابتاً في التاريخ الحديث، وتَرتَّب عن ذلك في بعض الأحيان نتائج كارثية، رغم عدم عكسها لمجريات الواقع، غير أن استمرار صراع من هذا النوع لمدة 150 سنة، يجبرنا على أن نكون قادرين على ملاحظته.

على مدار الـ 150 سنة الماضية، عبّر العديد من المثقفين الغربيين عن رفضهم للرأسمالية والرأسماليين. لقد كتبوا روايات وألفوا مسرحيات ونشروا منشورات لتبيان مدى سوء النظام الاقتصادي الذي يعيشون تحت كنفه. اعتُبرت كراهية وازدراء البرجوازية والطبقة الوسطى والصناعة والتجارة شيئاً بارزاً بين كبار الكتاب والفنانين الغربيين. وقد تم التعبير عن ذلك من قبل شخصيات متنوعة مثل جوستاف فلوبير وكارل ماركس وت.س.إليوت وفريدريك نيتشه وعزرا باوند وبابلو بيكاسو. وهناك مئات الأسماء

المشهورة الأخرى من الممكن إضافتها إلى هذه القائمة، من قبيل ماثيو أرنولد وإميل زولا، وسنتطرق لعديد من الشخصيات الأخرى في الفصول اللاحقة. في الواقع، لم يكره بالطبع جل المثقفين الغربيين الرأسمالية، وربما ليس حتى أغلبيتهم. فلم يسبق لأحد أن أحصى عدد المثقفين، ناهيك عن استطلاع رأيهم. لكن من المؤكد أن عدداً كبيراً من المثقفين، سواء المؤثرين منهم أم لا، قد شعروا بهذا الإحساس تجاه الرأسمالية.

عبّر هؤلاء المثقفون عن رفضهم للرأسمالية من خلال الانضمام إلى العديد من الحركات المختلفة، بما في ذلك القومية ومعاداة السامية والاشتراكية والفاشية والشيوعية والثقافة المضادة. ولا تزال مناهضة الرأسمالية تتخذ أشكالاً جديدة في عصرنا الحالي، مثل الحركات المناهضة للعولمة وحركات الخضر والجماعاتية وحركات العصر الجديد. لقد منح المثقفون لهذه الحركات والإيديولوجيات مظاهر القوة والقيادة والشرعية التي كانوا في حاجة لها. في الواقع، وّحد رفض الرأسمالية كلاً من المثقفين الراديكاليين في القرن التاسع عشر، والشيوعيين والفاشيين في القرن العشرين، والمتظاهرين المناهضين للعولمة في القرن الحادي والعشرين، بالإضافة إلى العديد من المثقفين الآخرين. فكلما كان الفرد مثقفاً بصورة شاملة، كلما زادت احتمالية أن يتحول إلى معارض شديد للرأسمالية.

تضع الرأسمالية العديد من المثقفين في وضع المعارضة الدائمة. ولا يختلفون فيما بينهم إلا على مستوى شكل تلك المعارضة. في الواقع، لا يملك كل المثقفون الرافضون للرأسمالية بديلاً لها في أذهانهم. فكما ينظر الكثير من الأفراد إلى نظام حكمهم باعتباره نظاماً غير شرعي دون تكوين أي فكرة عن نظام أفضل منه، فإن العديد من المثقفين يعتبرون الرأسمالية غير شرعية دون تفضيل لنظام بديل كالنظام الاشتراكي أو طرح فكرة نظام مغاير آخر. بعبارة أخرى، يمكن للمرء أن ينتقد أخطاء البشرية دون معرفة كيفية التغلب عليها، وغالباً ما يجد المثقفون الذين يرفضون الرأسمالية نفسهم في هذا الموقف. وهذا في الحقيقة لا ينقص من وطأة وحدّة انتقاداتهم.

خلال حقبة الشيوعية والفاشية، كانت الحرب بين العقل والمال تُخاض باستعمال أسلحة فتاكة. لقي الملايين من الأفراد حتفهم نتيجة لذلك سواء في معسكرات الاعتقال وفي الغولاغ (معسكرات الاعتقال السوفياتية)، أو نتيجة للمجاعات التي عاشوها. وقد يتكرر نفس الأمر مرة أخرى في حالة ما لم نتعلم طريقة أفضل للتعامل مع هذا الصراع. لكن في الوقت الراهن، تَحوَّل العقل إلى سلاح من نوع مختلف في كفاحه الدائم ضد المال. أما حالياً، تُخاض الحرب بين العقل والمال في الغالب باعتبارها صراعاً على الثقافة وأسلوب الحياة. وتُعتبر الحروب الثقافية أفضل من الحروب القتالية. ولكن، حتى لو كنا محظوظين، وظلت الحرب بين العقل والمال حرباً ثقافية باردة، فإننا سنظل ندفع الثمن باهظاً نتيجة لهذا الصراع. في الزمن المعاصر، تتجسد واحدة من أعمق الانقسامات في الثقافة الغربية بين فئة تحتقر مجال الأعمال ولا تثق به، وبين فئة لا تستطيع فهم سبب ذلك. في جميع أنحاء العالم الغربي، لا تزال المجتمعات منقسمة بين مُمارسي الرأسمالية وبين مُدِيني الرأسمالية. لا أحد يستمع للآخر، في حين يشتكي الطرفين من عدم مقدرتهم على إيجاد أرضية مشتركة. وهكذا، يعيش المثقفون ورجال الأعمال في سوء تفاهم متبادل. ففي أشكال لا تعد ولا تحصى، وعلى أصعدة مختلفة، يستمر الصراع بين العقل والمال القائم منذ 150 سنة الماضية. عموماً، تُجسّد الحرب بين العقل والمال أكبر صراع لم يحسم بعد في المجتمع الغربي الحديث، حيث إن حصيلة القتلى المترتبة عنه مرتفعة جداً، وتظل قابلة للارتفاع أكثر. وللتمكن من الوصول إلى بريق أمل قصد إنهاء هذا الصراع، وجب علينا فهمه أولاً.

لماذا يكره العديد من المثقفين الرأسمالية؟ وأي عيب يعتريها؟ تعتبر الإجابات على هذه الأسئلة واضحة وبديهية بالنسبة للعديد من المثقفين بحيث لا حاجة لأن تُطرح. وتُمثل الأسباب التي تجعلهم يشعرون بهذا الإحساس جزءاً من هويتهم، فهي مستمدة من الدور الذي يلعبه المثقفون في المجتمعات الحديثة ومن التقاليد التاريخية التي تُلهمهم. يُشكل تاريخ وهوية المثقفين ووضعهم الاجتماعي نقطة انطلاق هجماتهم على الرأسمالية.

أعني بكلمة "الرأسمالية"، التي سوف أستبدلها أحياناً بالمصطلح الأقل شحنة سياسياً "المجتمع التجاري"، المجموع الكلي لطريقة تنظيم الإنتاج الاقتصادي، والأفراد، والتكنولوجيا، والقيم، التي ترتبط ارتباطاً وثيقاً بهذا الشكل من الإنتاج. بعبارة أخرى، تساوي الرأسمالية اقتصاد السوق الحر + التقنيات الحديثة + الطبقات المتوسطة + مجموعة القيم والمواقف المرتبطة بها. قد لا يهاجم المثقفون النموذجيون المناهضون للرأسمالية كل أوجهها، لكنهم يرفضون على الأقل إحدى تمثلاتها. قد يرغبون في إلغاء الملكية الخاصة أو الحفاظ عليها مع إلغاء الأعمال التجارية الكبيرة والتكنولوجيا الحديثة، وقد يجعلون من مضاربي الأسهم الكبار أو أصحاب المحلات التجارية في المدن الصغيرة هدفاً رئيسياً لحنقهم، أو قد يعتبرون الطرفين الإثنين عبيداً للمال. يريد المثقفون أحياناً استبدال الرأسمالية بشيء آخر. وفي بعض الأحيان، يحتقرون الرأسماليين الخاضعين لهذا النظام. يتواجد طيف واسع من المعارضة الفكرية للرأسمالية، وهي تختلف من حيث النوع والحدة، لكنها في الواقع تظل دائماً موجودة. لهذا، فإن فئة كبير من المثقفين لا تحب الرأسمالية. فهي لم ولن تروقهم يوماً، وغالباً ما يجدون أنصاراً وداعمين كثر لفكرتهم.

هل يمكن تصنيف هذا الأمر في خانة الحرب؟ في بعض الحالات، تُودِي هذه الأخيرة بحياة الأفراد، وفي حالات أخرى، قد لا تفعل ذلك. في بعض الأحيان، قد تسقط الرأسمالية لفترة من الزمن، وفي الغالب، لا يحدث ذلك. تتصاعد حدة الصراع وتنخفض بمرور الوقت، ونفس الأمر ينطبق على شدة وحدة مشاعر المثقفين المعادية للرأسمالية. وتشكل فئة المثقفين الأكثر معاداة للرأسمالية أقلية في وسط أولئك الذين يحتقرون الرأسماليين. قد يرغب البعض الاستخفاف مما إذا كانت "الحرب" هي الكلمة الصحيحة لصراع دائم يتم خوضه في أغلب الأحيان بالأقوال (الإهانات) بدل بالأسلحة. لا أحد يستطيع أن يجادل في وجودية الصراع ومدته وأهميته، كل هذا جزء من نفس الصراع، صراع العقل والمال.

من هم "المثقفون"؟

من أجل فهم عداء المثقفين للرأسمالية، وجب علينا فهم من هم "المثقفون". اعتبر أحد قضاة المحكمة العليا للولايات المتحدة ذات مرة (في رد على سؤال مماثل حول كيفية تعريف مصطلح جدلي أحدث اختلافاً ملحوظاً) عدم وجود تعريف للمواد الإباحية مثلاً، يقابله تكوّن فكرة مباشرة عند رؤية بعض تجسداتها. بهذه الطريقة، يسهل وضع تعريف للمثقفين. لكن، لكي نستطيع فهم الصراع بين العقل والمال، يتطلب ذلك منا تحليلاً أكثر استفاضة لمعرفة السبب وراء تناسب المثقفين من عدمه مع المجتمع الحديث.

من هو المثقف؟ كيف يمكن التعرف على المُثقف؟ باختصار، يتألف المثقفون الحديثون من الأوساط الأكاديمية بالإضافة إلى الأوساط البوهيمية، أي من الأساتذة الجامعيين والكتاب والفنانين. لكن يلفُّ هذا الجواب الغموضَ وغياب الدقة رغم بساطته واقتضابه. لا يمكن اعتبار جميع الأساتذة والكتاب والفنانين مثقفين، في حين أنه يمكن ضمُّ مجموعة من الأفراد من خارج هذه المهن لفئة المثقفين. من المرجح أن يُعتبر أستاذ اللغة الإنجليزية مثقفاً أكثر من السباك أو المحاسب، ولكن لا يُمكن عدُّ كل أساتذة اللغة الإنجليزية مثقفين، ناهيك على أن العديد من المثقفين يمتهنون السباكة.

توجد ثلاث طرق لإدراك مدى فهمنا لكره المثقفين للرأسمالية. وتتجلى هذه الطرق في المظاهر الاجتماعية واللغوية والأخلاقية. تُشكل المظاهر الاجتماعية، مثل المهنة والمستوى التعليمي، أولى علامات التمييز التي تلفت النظر بشكل أولي، على الرغم من أنها أقل أهمية من اللغة المُتحدَّث بها، ومن السلوك الأخلاقي ذو الميزة الأكبر.

من الناحية الاجتماعية، غالباً ما يُميَّز بين المثقفين من خلال معيار المهنة والمستوى التعليمي. لقد تغير نوع المهن التي يزاولها المثقفون مع مرور الوقت. في القرن التاسع عشر، شكّل البوهيميون، أي الكتاب والفنانون المستقلون والروائيون والصحفيون والشعراء، النسبة الأكبر من الفئة المثقفة مقارنة بالأوساط الأكاديمية. وحتى أواخر

القرن التاسع عشر، كان عدد الأساتذة الجامعيين قليلاً جداً. ويتعلق الأمر حتى بالقارة الأوروبية. في سنة 1860، لم يتجاوز عدد أعضاء هيئة التدريس بالجامعة في إنجلترا وفرنسا وألمانيا 3500 عضواً، في مقابل أكثر من 10 آلف كاتب ومحرّر. وعلى سبيل المقارنة، في سنة 2004، بلغ عدد "مدرسي التعليم العالي" في الولايات المتحدة حوالي 1.6 مليون، مقابل 320 ألف "كاتب ومحرّر" تقريباً. تشمل قائمة المهن التي يزاولها المثقفون الأمريكيون والأوروبيون في القرن الحادي والعشرين التدريس الجامعي في تخصصات العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، حيث يمثلون الآن أكبر مجموعة منفردة، إلى جانب تجمعات أخرى متواجدة في وسائل الإعلام والكتابة والعمل غير الربحي وبعض المنظمات الكنسية والكتاب والنقاد. ومن المرجح تصنيف هذه النخب على أنها مثقفة، ومن الممكن أن تكون في المقابل معارضة للرأسمالية[1].

عنصر واحد لم يطرأ عليه تغيير منذ القرن التاسع عشر إلى الوقت الحاضر في صفوف المثقفين: طريقة كسبهم للقمة العيش. وكقاعدة عامة، كلما ابتعد المرء أكثر من عملية الإنتاج والتجارة، وكلما طال أمد هذه العزلة، كلما شكّل رفقة آخرين أمثاله مجموعة اجتماعية أكثر استعداداً لمعاداة للرأسمالية بشكل راديكالي. لهذا السبب، اعتُبر المثقفون في كثير من الأحيان أكثر عدائية للرأسمالية من الأفراد الذين يعملون في خطوط الإنتاج.

إلى جانب المهنة، يُعتبر المستوى التعليمي العلامة الاجتماعية الثانية للمثقفين. يُمثل التعليم المتقدم القاسم الوحيد المشترك بين المثقفين عبر التاريخ. قد ينقطع البوهيميون عن الكلية، ولكن بطريقة أو بأخرى، تعلموا ما يحتاجون إليه خارج الفصل الدراسي. استطاع المثقفون، من خلال تعليمهم، إتقان بعض القيم الثقافية، واكتسبوا رأس مال ثقافي. بيد أن المثقفين لا يمثلون طبقة اقتصادية ما. وشأنهم شأن نبلاء العصور الوسطى، يستمد المثقفون هويتهم من المكانة بدل الثروة، ويُعد تعليمهم عاملاً أساسياً في كيفية صنعهم لمكانتهم. على مدار القرن العشرين، تطلّب تأكيد هذه المكانة برهاناً أكاديمياً

يتجسد في شكل شهادة جامعية، وخصوصاً في درجة جامعية عليا متقدمة (يُستثنى البوهيميون جزئياً). وقد حل إثبات التكوين التعليمي للفرد محل إثبات السلف النبيل[2].

ورغم ذلك، لا تشكل الدرجة التعليمية أهمية كبيرة بقدر ما يمثل نوع التعليم المُتلقَّى دوراً كبيراً في تحديد المثقف. قبل سنة 1914، اعتُبرت شهادة الثانوية العامة مناسبة لتأكيدها على تعلم الفرد للكثير من المواد المتعلقة بالحضارات اليونانية واللاتينية، وغالباً ما كانت تُمثل أساسيات التعليم الرسمي الذي درسه العديد من المثقفين. أما اليوم، لا تُعتبر الغالبية الكبرى من الأفراد الحاصلة على الشهادات الجامعية مثقفة، لأنها لا تتمتع بالنوع المناسب من التعليم. لطالما تمحور نوع التعليم الضروري لتحويل المرء إلى فرد مثقف بالأساس حول الفنون الحرة Liberal arts. كما يحب علماء الإتيمولوجيا Etymology (علم أصول الكلمات) التوضيح، فإن كلمة "الحرة Liberal" مشتقة من اللاتينية Liber "حر Free"، وتُعرَّف الفنون الحرة على أنها تلك المواضيع المتاحة للدراسة من طرف فرد حر. في العصور القديمة، كان يُنظر للفرد الحر، على عكس العبد، أي على أنه فرد لا يحتاج للعمل من أجل كسب لقمة العيش. وبالتالي، فإن الموضوعات المُدرجة في التعليم الحر لا تهدف لتحقيق غرض مهني مباشر. لم تكن النصوص الرسمية المُتطرِّقة للحقبة اليونانية والرومانية والتي كانت تُمثل أساس التعليم العالي خلال الحرب العالمية الأولى ودية مع التجارة. يعد التمييز بين تعليم النخبة والأعمال التجارية مسألة قديمة العهد في المجتمع الغربي.

لطالما كان التعليم العالي ضرورياً، غير أنه لم يكن كافياً لاعتبار الفرد مثقفاً. فمن الضروري استكمال المستوى التعليمي والمهنة المُزاولة بسمات أكثر عمقاً، مثل اللغة والسلوكيات، قبل أن نُصنف الفرد في فئة المثقفين. والواقع أن المثقفين يخونون أنفسهم قبل أن يتاح للملاحظ الوقت لتحديد وتدوين الوسائل والطرق المستعملة التي يكسبون بها لقمة العيش أو معرفة هل يمتلكون درجة الدكتوراه. بشكل عام، عندما ترى مثقفاً أو تنصت أو تقرأ له، فحتماً ستميزه. ولهذا، يمكننا القول أن المثقفين الغربيين يستخدمون لغة مشتركة تميزهم عن غير المثقفين.

يستعمل المثقفون، سواء المتحدثون بالإنجليزية أو الفرنسية أو الألمانية، لغة من نوع خاص يصطلح عليها "الخطاب النقدي الدقيق (Careful Critical Discourse)". في الخطاب النقدي الدقيق، إذا قلت شيئاً ما، فيجب أن تكون على استعداد لتفسيره من خلال تقديم الدوافع والحجج، بدل اللجوء إلى "سلطة عليا". بالنسبة للمثقف، لا يمكن تبرير أي شيء ببساطة من خلال الاحتكام إلى السلطة أو التقاليد. صحيح أن الاقتباس من مفكرين كبار مثل أفلاطون وكانط يعطي وزناً لحجة المثقف، لكن في الخطاب النقدي الدقيق لا ينظر أبداً إلى أي سلطة باعتبارها غير قابلة للنقاش. فمن حيث المبدأ، تُعتبر فكرة أي فرد قابلة للتصويب.[3] لا يمكنك أبداً التلفظ بأي فكرة "لمجرد أنها تمثل رأياً خاصاً بك". حسب معايير الخطاب النقدي الدقيق، يحق لك إبداء رأيك شريطة قدرتك على تبريره. يعتبر هذا الأمر ديمقراطياً من ناحية، ولكنه يحتوي على جزء من الأرستقراطية من ناحية أخرى، حيث لا يستطيع أي فرد الدخول في هذا النوع من النقاشات التي تتطلب خطاباً نقدياً حريصاً. فحسب المثقفين، من لا يستطيع القيام بذلك، يمنع من حقه في التصويت. "لقد اعتقد المثقفون منذ زمن بعيد أن من يفهم جيداً القاعدة، ويعرف النظرية التي يتصرف بموجبها، يُعتبر متفوقاً على الآخرين لمقدرته على عيش الحياة التجريبية. ...". ففي حالة عدم تحدثك بشكل صحيح، سينظر إليك المثقفون بنظرة احتقارية لعدم استخدامك لخطاب نقدي دقيق يهدف إلى تبرير أفعالك أو معتقداتك، وهذه طريقة أخرى يؤسس من خلالها المثقفون المعاصرون لنوع من الأرستقراطية. في المقابل، غالباً ما يتم ازدراء المثقفين باعتبارهم "رفيعي المستوى" من جانب الفئة التي ترى في الخطاب النقدي الدقيق غرابة معينة. ويُمثل هذا الانقسام اللغوي أحد مصادر العداء بين العقل والمال.[4]

إذا يعتقد الفرد أن المثقفين يمثلون الفئة التي تستخدم هذا النوع من اللغة، أو الأفراد الذين يتبعون قواعد هذه اللعبة، فيمكن للمرء أن يرى كيف تتمركز مجموعات معينة في المحيط الغامض للمثقفين. ونذكر على سبيل المثال رجال الدين الذين ينظرون إلى الوحي على أنه سلطة غير قابلة للتحدي والنقاش، على الرغم من أن معاني الكتاب

المقدس تظل مطروحة للحديث وفقاً لقواعد الخطاب النقدي الدقيق. وكلما ازدادت أصولية رجال الدين، كلما قل اعتقادهم بأن التفسير معروض للنقاش أولاً، وكلما تضاءلت فرص واحتمالية انتمائهم لطبقة المثقفين ثانياً. توجد طريقة أخرى يميز بها الخطاب النقدي الدقيق بين المثقف ورجل الدين أو المعلم. وتتمثل هذه الأخيرة في أن الوظيفة الحاسمة لهذا الخطاب مكرسة لخلق حقائق جديدة ولغة جديدة، بدل الانكباب على تمرير التقاليد القديمة. يعتبر السعي نحو الأصالة معياراً من معايير المثقف في العالم الحديث. في الواقع، يمكن أن يكون المثقف مفيداً جداً في المجتمع الرأسمالي في حالة تأييده للابتكار، ونتيجة قدرته واستعداده لانتقاد الطرق القديمة لفعل الأشياء.[5]

هل يمكن اعتبار العلماء أو المهندسين مثقفين؟ لا شك في أن كلاً من العالم والمهندس تعتليهما رغبة في تحقيق اكتشافات جديدة، ولكن، عدم استخدام اللغة النقدية في الظروف العادية في ميداني العلوم والتكنولوجيا يجعل من غير الواضح في بعض الأحيان ما إذا كان يمكن اعتبارهم مثقفين حسب المنظور المطروح مسبقاً. يتفق العلماء بشكل عام حول الكثير من الأمور لدرجة أن المجالات غير الخاضعة للنقاش تعتبر كبيرة. من ناحية أخرى، عندما تُقدِّم التجارب نتائج غير متوقعة، يلجأ العلماء للخطاب النقدي لحل المشاكل التي يواجهونها. فربما لندرة وقلة ونسبية استخدامهم للخطاب النقدي، يعتبر العلماء والتقنيون أقل المثقفين عرضة لمعاداة للرأسمالية، وقد يفسر ذلك بفكرة أنهم أقل المثقفين إلماماً بالثقافة. وفي الحقيقة، لا يمكننا إنكار أن فئة من المشاركين في "البحوث الأساسية" تنظر باستصغار للفئات العاملة في مجال العلوم التطبيقية كالمهندسين أو العلماء. وتُفسر هذه النظرة المتدنية بالعلاقة التي تربط التجارة بالعلوم التطبيقية.[6]

لا تُمثل نوعية الوظيفة المُزاولة أو الجامعة المدروس بها أو حتى طريقة الحديث الجزء الأكثر أهمية في عملية تحويل الفرد إلى فرد مثقف، بل في الواقع، يلعب عامل آخر دوراً أعمق من ذلك. قارن عالم النفس والفيلسوف الأمريكي ويليام جيمس في القرن التاسع عشر بين رجال الأعمال والمثقفين حيث اعتبر أن الفئة الأولى (رجال الأعمال)

هم "رجال التملك men who have"، في حين صنف الفئة الثانية على أنها تمثل "رجال الكينونة men who are". وبعيداً عن التحيز المناهض للتجارة الذي أظهره (لا يعتقد جيمس أن دور رجال الأعمال ينحصر فقط في المال الذي يمتلكونه)، أصاب ويليام جيمس حين اعتبر أن المثقفين هم عبارة عن أفراد معترف بهم بناء على صفاتهم الداخلية حيث إن العلامات الخارجية تعتبر غير كافية، وإن موقف الفرد هو الذي يحدد هل هو مثقف أم لا. يتصف جميع المثقفين بسلوك بوهيمي ويحبون استخدام الصوت الأخلاقي، حيث إن غالبيتهم تفضل التحدث بشكل هادئ جداً.[7]

ما هو السلوك البوهيمي؟ هو عبارة عن سلوك يتصف به الأكاديميُّ وباقي فئات المثقفين. ويقوم هذا السلوك على الاعتزاز بالاستقلال الذاتي. تعتبر قيمة الاستقلالية حاسمة عند المثقفين لبحثهم وحاجتهم الدائمة للاستقلالية، وذلك من أجل التحدث بلغة الخطاب النقدي، بعيداً عن أي تدخل من جانب السلطة.[8] ولا يعني هذا فقط التحرر من تدخل السلطة السياسية أو الدينية، بل يخص أيضاً التحرر من سلطة السوق. في الواقع، مع انتشار التحرر من القيود السياسية والدينية على نحو متزايد في المجتمعات الغربية، فإن التحرر من مطالب ورغبات الحشود المُشكّلة للسوق أصبح يمثل أهمية كبيرة عند المثقفين.

يركز المثقفون الغربيون بشكل كبير على استقلالهم الذاتي. يفتخر فنانو الحركة الطلائعية Avant-garde بعدم ارتباطهم وتعلقهم بأي شيء، وهم ينظرون بازدراء إلى جميع المؤسسات، بما في ذلك الجامعات. ويعتبرون الأكثر تلقائية بين جميع المثقفين، والأكثر استقلالية. يشعر الأساتذة الجامعيون بالاستقلالية حتى عندما يتم توظيفهم من قبل المؤسسات الكبيرة (الجامعات). تعتبر القيمة التي يستمدونها من الاستقلال الذاتي السبب الحقيقي وراء ارتباط الأكاديميين بفكرة التثبيت الوظيفي، أي العمل بعقد غير محدد المدة، فهو أمر ضروري لصورتهم الذاتية بوصفهم وكلاء مستقلين. يعني التثبيتُ الوظيفيُ الاستقلاليةَ. فبدون هذه الأخيرة، ستجد هذه الفئة صعوبة كبيرة في أن تكون مثقفة.

في بعض الأحيان، يرتبط تركيز المثقفين على الاستقلالي الذاتي والتلقائية بالمظاهر الخارجية. ويتعلق الأمر على سبيل المثال بمظاهر الشعر الطويل واللباس غير العادي، وما شابه ذلك. تساعد العوامل الخارجية المتعلقة بنمط الحياة على فصل الأوساط الأكاديمية عن البوهيمية. فعلى الرغم من التقارب الجوهري بينهما، إلا أن المثقفين الأكاديميين لا يتفقون دائماً مع المثقفين البوهيميين، وكثيراً ما توترت العلاقات بينهما. يرفض البوهيمي أشكال الحياة الخارجية النمطية للرأسمالية ويفضل مكانها أساليب الحياة الأكثر تماشياً مع الاستقلالية والفردية. تُصر الفئة البوهيمية من المثقفين على العرض الخارجي لقِيمها، في حين أن الطبقة الأكاديمية تُعتبر أكثر تحفظاً. في بعض الأحيان، ينزعج كل من المثقفين الأكاديميين والبرجوازيين من تصرفات البوهيميين، حيث تلعب جميع أشكال الحياة الواقعية والجنسية والمجتمعية والبدائية وما غير ذلك، دور الأسلحة في عملية الكفاح ضد الرأسمالية. وتنبع هذه الأساليب من التأكيد على الاستقلالية والحرية المشتركة بين جميع المثقفين. ونتيجة لذلك، ينالون في كثير من الأحيان بعضاً من التعاطف من الأوساط الأكاديمية. فلا يترك الموقف البوهيمي مجالاً كبيراً للاعتراف بأهمية نوعية الحياة داخل المجتمع الرأسمالي.

منذ بداية عصر البوهيمية الحديثة في ثلاثينيات القرن التاسع عشر، استخدم الفنانون كلمة "برجوازية" كمصطلح تحقيري. ويعد هذا المصطلح تنقيصياً حيث يُعنى به "العبد" في ثقافتهم. وقد قام الشاعر الفرنسي لويس أراغون، السريالي سابقاً والشيوعي لاحقاً، بتجسيد هذا الموقف في قوله التالي: "آه! يا أيها المصرفيون، الطلاب، العمال، المسؤولون، الخدم. أنتم أنذال للأفراد النافعون. يتم استغلالكم بما تقتضيه الضرورة. لن أعمل أبداً. ستبقى يدي طاهرتين". يعتبر موقف الفرنسي متطرفاً، لكن في الواقع، يتشارك أكثر المثقفين التزاماً ظاهرياً مع الموقف البوهيمي نسبياً ويُصرّون على استقلالهم الذاتي. [9]

تحوم هالة البوهيمية دائماً بالقرب من الأوساط الأكاديمية، أو على الأقل في مخيلتها. يجب على المثقفين التنقل بحرية، وإلا فهم ليسوا بمثقفين. ربط كارل مانهايم، عالم الاجتماع

المجري/الألماني ذو الشعر القصير والذقن الأملس، جوهر كون الفرد مثقفاً بالتمتع بمكانة اجتماعية تتميز ب"عدم التموقع الاجتماعي"، أي عدم ارتباطه بأي فئة اجتماعية. استخدم مانهايم هذه المكانة ليقدم فكرة مفادها أن المثقف ملزمٌ بلعب دور الحكم في جميع النزاعات الاجتماعية، لأنه الوحيد القادر على رؤية ما وراء المصالح الطبقية الضيقة. في الواقع، يُعتبر معظم البوهيميين الحقيقيين أكثر حرية من طرح مانهايم الأكاديمي، فهم يفضلون السخرية من المجتمع بدلاً من حكمه.[10]

يُمثل الموقف البوهيمي أصل الكثير من المعارضة الفكرية لأساليب حياة الطبقة الوسطى. يعتقد معظم المثقفين، على سبيل المثال، بأن العمل لدى شركة كبيرة (بدون تثبيت وظيفي) أمر فظيع. ويعتبر الكثير منهم بأن الأجير في الشركة غير قادر على الحفاظ على مبدأ الاستقلالية اللازم للتحول إلى فرد مثقف. لا يستطيع المثقفون فهم كيف يمكن لأي فرد أن يقبل مثل هذه الحياة. تُمثل الوظائف المتوسطة كابوساً لهم. ينظرون في الواقع بازدراء لمن تخلى في نظرهم عن استقلاليته، عن ذلك الذي "تم شراؤه" بأحد هذه المفردات التي يستخدمها عادة كل من الفنانين والأكاديميين لوصف الفئة التي تلج عالم الأعمال. يحاول المثقفون إظهار ضرورة تحقيق الاستقلال الذاتي في مكان العمل لباقي الفئات، وذلك بحجة أن التوظيف في شركة كبيرة لا يسمح للفرد بأن يستقل بشكل كامل. بالتالي، ستقِلُّ قدرة الفرد على التحدث بلغة الخطاب النقدي، ويصبح أقل عقلانية بشكل تام، ثم يتحول بإثرها إلى "شيء"، وبعدها إلى "مغترب". إذا كان المثقف يحتفظ بازدرائه لخريجي جامعة هارفارد الذين يختارون حياة مغتربة لمنافعها الربحية، فإنه يحتفظ أيضاً بشفقته تجاه الرجل الفقير الذي لا يملك خياراً آخر غير تولي وظيفة تابعة لخطوط الإنتاج أو في المتاجر الكبرى. يصف المثقفون عادة هؤلاء البروليتاريين بالمغتربين والمضطهدين لأنهم يفتقرون إلى الاستقلالية المهنية، ولأن الرأسمالية هي مصدر هذا الاضطهاد، ولأن طبقة البروليتارية ملزمة بالثوران ضدها. يُعقِّد الفكر البوهيمي فهم الحياة العادية في المجتمع الرأسمالي، ولا يمكن فهمها في الواقع إلا في حالة اعتبارها أنها ناتجة عن قمع أو غباء أو خلل روحي عميق.

يمكن رسم تشبيه تاريخي واضح بين المثقفين ورجال الدين الكاثوليك. قد يفكر المرء في الثنائي المثقف (الأكاديمي والبوهيمي) باعتبارهما نظائر حديثة لثنائية "رجال الدين النظاميين والعلمانيين" في العصور الوسطى. يتّبِع رجال الدين النظاميين (الأساتذة الجامعيين وغيرهم من المثقفين ذوي المهن المستقرة) "قواعد" الحياة الرهبانية التي تتميز بوظائف ثابتة ويرتدون ملابس معينة. أما رجال الدين العلمانيون (الكتاب المستقلون والصحفيون الذين يعملون لحسابهم الخاص والفنانون) يعتبرون هائمين في العالم لا منه[11]. يبدو بعضهم كذلك والبعض الآخر غير ذلك، بيد أن عملية الفصل بين الفئتين تظل صعبة لعدم توفر خط حدودي حاسم. تعتبر البوهيمية الحقل الأكثر عزلة في الأوساط الأكاديمية، غير أنها ليست حقلاً منفصلاً عنه. فالأكاديمي هو بوهيميٌ يتمتع بوظيفة ثابتة. ولمواصلة المقارنة بين المثقفين المعاصرين ورجال الدين الكاثوليك، يجب إدراك أن اعتبار المرء مثقفاً يستلزم خوضه في عزلة طوعية محددة عن العالم. يحرص كل من الجناحين الأكاديمي والبوهيمي للمثقفين على فصل أنفسهم مادياً عن البرجوازية، بحيث يعمل الأكاديمي في برجه العاجي، ويسكن في كلية معزولة مادياً ومعنوياً عما يسميه الطلاب والأساتذة الجامعيين في كثير من الأحيان ب"العالم الحقيقي". يُعتبر الحرم الجامعي هو الفرع الروحاني المباشر للدير.

يعيش البوهيمي، سواء كان فناناً باريسياً، أو موسيقياً من لندن، أو هيبياً من سان فرانسيسكو، في حي بوهيمي أو حي مثل مونمارتر في باريس، أو سوهو بنيويرك، أو هايت آشبوري في سان فرانسيسكو، حيث لا تكون مأهولة بشكل كامل من طرف المثقفين (عادة لا يكون عددهم كافياً)، ولكنها نادراً ما تضم مختلف فئات الطبقة المتوسطة. تمنح كل من هذه العزلة الجسدية عن الرأسمالية، والشعور بالاستقلالية الذي يصاحبها، البوهيميين ميزة مشابهة للميزات التي تحصّل عليها الرهبان والراهبات في العصور الوسطى بعد انعزالهم عن العالم أيضاً، على الرغم من أن الاختلاف يتجلى في أن البوهيميين المعاصرين يحافظون على نذر الفقر، بدل نذور العفة والطاعة. وفي الواقع، نجد تشابهاً على مستوى الأعراف الجنسية بين البوهيميين وعادات رجال الدين

الكاثوليك. فقد تخلى البوهيميون في القرن التاسع عشر عن فكرة الارتباط الأسري، الأمر الذي أدى إلى انخفاض نسبة الزواج في المجتمع على المدى البعيد. وفي أوائل القرن العشرين، تأثر المثقف الكبير جوليان بيندا بهذه العادات الدينية لدرجة أنه قد اعتقد أن جل المثقفين ملزمون بالبقاء عُزاباً (رغم أنه قد قرر أن يتخلى عن فكرته في سن الثمانين). في الحقيقة، لقد صنفوا الزواج في صنف المؤسسات البرجوازية لتأثيره الضار على الاستقلال الفكري والمالي للفرد.[12]

تزداد نسبة التشابه بين المثقفين ورجال الدين عندما يتم مقارنة جانب آخر من الجوهر الأخلاقي المميز عند المثقفين. فبالإضافة إلى مهنتهم، ومستواهم التعليمي، ولغتهم، وموقفهم البوهيمي، يعتبر المثقفون أنفسهم على أنهم الضمير الأخلاقي للمجتمع[13]. قد يُشكّلون ضمير طبقة، أو مجموعة إثنية، أو أمة، أو عالم، أو عصر، وذلك حسب مصدر الإلهام في لحظة معينة، غير أن القاسم المشترك يتجلى في أن جميع المثقفين يعتبرون إلى حد ما "مصلحين". فهم يحبون النظر إلى أنفسهم على أنهم ضمائر العالم، أي "المشرعون غير الظاهرون للعالم"، أو كما قال الشاعر الإنجليزي بيرسي بيش شيلي حينما اعتبر أن هذه الصفة هي التي تخلق لدى الأساتذة الجامعيين شعوراً بامتلاكهم الحق في احتقار سماسرة البورصة وفي إدانة عمالة الأطفال.[14] يُعتبر الجانب الأخلاقي إحدى العلامات المميزة للمثقفين. فسواء أكان المثقف يسارياً أو يميني الطيف السياسي، وسواء كان كارهاً للرأسمالية أو محباً لها، يشتركون جميعاً في خاصية استخدام الصوت الأخلاقي.

استُعملت كلمة "مثقف" لأول مرة في نهاية القرن التاسع عشر خلال قضية دريفوس في فرنسا، وذلك عندما اتخذ العديد من الفنانين والعلماء البارزين مواقف أخلاقية (من كلا الجانبين) بشأن الكابتن دريفو، وهو يهودي اتهم ظلماً بكونه جاسوساً ألمانياً [15]. ولكن في العموم، تبنى المثقفون الغربيون لهجة النقاد الأخلاقيين سواء تعلّق الأمر بهذه القضية أم لا.

ينظر المثقفون إلى أنفسهم على أنهم أفراد بدور أخلاقي وجب تأديته. وبالطبع، يقومون بتأديته بطريقة فكرية مميزة وذلك باتباع قواعد اللغة النقدية واستخدام الخطاب النقدي الدقيق لإدانة الرأسمالية أخلاقياً، في حين أن المثقفين كثيراً ما يختلفون فيما بينهم حول القيم، إلا أنهم عادةً ما يلجؤون لنظام أخلاقي لمعارضة النزعة الأخلاقية للسوق. من الصعب أن نتخيل دوراً دينياً أكبر من هذا الدور الذي تتم تأديته عادةً دون الحاجة إلى الرجوع إلى الكتاب المقدس. لقد ورث المثقفون المعاصرون دور رجال الدين كنقاد أخلاقيين. في الحقيقة، يعتبر شغف المثقفين بوظيفتهم الأخلاقية بمثابة حماس ديني، لكن عكس رجال الدين، يبقى أساسُ انتقاداتهم غامضاً، ورسالتهم غير معترف بها على مستوى العالم، ولا يمتلكون أي وحي لمناشدته. وبدلاً من ذلك، يلجؤون إلى منطقهم الخاص المدعوم بسلطة العقل فقط. بعبارة أخرى، إن المثقف هو عبارة عن رجل دين زائف.

من المرجح أن تنتقد طبقة كهذه أي مجتمع وُجدت فيه. وبالتالي، فإن انتقاد المثقفين للرأسمالية، إلى حدٍّ ما، هو ببساطة انتقاد للمجتمع الذي يعيشون فيه. لكن في الغالب، ينتقد المثقفون المجتمع الرأسمالي بنسب قد تبدو في بعض الحالات كبيرة. ويرجع هذا جزئياً إلى التقاليد التعليمية الغربية، ولكن السبب الرئيسي لا يزال مرتبطاً بشكل أكبر بتعارض المواقف والقيم التي تشكل هوية المثقف مع المُؤسسة للرأسمالية. ولكن لكي نفهم السبب وراء تحول المثقفين إلى نخبة تعيش في اغتراب دائم، فلا يكفي فهم "من هم المثقفون؟"، بل يجب وضع هويتهم في سياقها الاجتماعي.

طبقة أرستقراطية دخيلة

يقوم المجتمع الديمقراطي على مبدأ المساواة. يبرز المثقفون في المجتمع الديمقراطي كما تبرز القرحة على الإبهام. فهم يظلون مختلفين حتى لو كرهوا أن يكونوا كذلك. بغض النظر عن توالي محاولاتهم لجعل الغير يعتبرهم مثل بقية أفراد المجتمع، فهم في الحقيقة يظلون متباينين. فرغبتهم في تحقيق الاستقلالية تجعلهم منفصلين عن الآخرين. يُمكّنهم التعليم

الذي يحظون به من الانفراد بخصوصية معينة وأسلوب حياة مغاير سواء أكانوا أكاديميين أم بوهيميين، وهذا ما يؤدي إلى فصلهم عن الطبقة المتوسطة في التحليل (بشكل كاف وغير كلي). فهم يشغلون مكانة اجتماعية لا يمكن للفئات الأخرى من المجتمع الديمقراطي الوصول إليها بسهولة، مهما كانت الأموال التي يكسبونها. فلم يكن أي مثقف في الماضي أحمق بما فيه الكفاية ليدعي تحوّل غالبية الأفراد إلى مثقفين في يوم من الأيام. في سياق أشمل، شكّل تعليم المثقفين ولغتهم وموقفهم البوهيمي سماتٍ أرستقراطية حقيقية لا يمكنهم التخلي عنها بصرف النظر عن مدى رغبتهم في ذلك. فعلى الرغم من ولاء المثقف للقيم الديمقراطية، إلا أنه يشكل دوماً جزءاً من أقلية نخبوية صغيرة. وبهذا، يعتبر المثقف أرستقراطياً.[16]

يعتبر المثقفون أول طبقة أرستقراطية دخيلة في تاريخ البشرية لأن مكانتهم لا تُستمد من الغزو أو الميراث أو أي فعل مقصود لإظهار تفوقهم على الآخرين. فرغم أنهم طبقة غير معترف بها بشكل رسمي، فهي تتبوأ مكانة بالمجتمع وتحقق وجوديتها. ولأن المثقفين يمثلون طبقة أرستقراطية دخيلة أنشئت واستنسخت من قبل مجتمع ديمقراطي، فإن وضعهم الاجتماعي والنفسي معقد بشكل خاص. فهم يُعتبرون في نفس الوقت غرباء وأنصاراً رئيسيين للديمقراطية. ويقوم انتقادهم للرأسمالية على هاتين السمتين (الغرابة ودعم الديمقراطية).

يتبنى المثقفون بعض المواقف الأرستقراطية المعادية للمجتمع الديمقراطي والرأسمالية. فهم ينظرون باستصغار للأفراد غير المتحدثين بلغة مبنية على الخطاب النقدي الدقيق. وتشكل هذه الفئة حوالي غالبية أفراد المجتمع. كما ينظرون بازدراء أيضاً إلى الأفراد الذين يقبلون بفرض العديد من القيود على استقلالهم الذاتي، حيث يعتبرونهم مغتربين وبرجوازيين وعبيد. وتشكل القوى العاملة غالبية هذه الفئة. في مجتمع ديمقراطي، تعتبر الثروة الوسيلة الرئيسية التي تُميز بعض الأفراد عن باقي المجتمع. وتُفسِّر هذه الفكرة سبب انشغال المجتمع الديمقراطي الدائم بجني الأموال. بالإضافة إلى ذلك، ينظر المثقفون باحتقار إلى الأفراد الذين يعملون من أجل جمع المال باعتباره الهدف السامي

للرأسمالية. علاوة على ذلك، لا يقبل المثقفون بفكرة تساوي جميع الأعمال على المستوى الأخلاقي ما دام أن الأفراد يؤدون جهداً مختلفاً من أجل ضمان قُوتِهم اليومي. إن المثقفين عبارة عن مجموعة مجتهدة في العمل في أغلب الأحيان (فليس من السهل كتابة رواية أو أطروحة دكتوراه). يفصل المثقفون بين المهن، حيث يصنفون فقط بعض الأنواع المحددة من العمل على أنها فضيلة. ينتاب المثقفون شعور بالازدراء الأرستقراطي تجاه العمل الذي يكون دافعه الرئيسي هو الربح، وتجاه الفئة التي تختار أداء هذا بناء عن رغبة لا مادية. ومن جهة أخرى، يستثنون الفقراء وغير المتعلمين من هذا الازدراء، وذلك باعتبارهم أفراداً بدون اختيار بديل. كما أنه من الضروري إثارة فكرة أن عدداً قليلاً من المثقفين قادر على الاعتراف علناً بامتلاكهم النسبي لحافز مادي وراء العمل الذي يقومون به. ويبررون موقفهم بأنه لو كانوا يهتمون بالمال، لاختاروا أن يكونوا محامين.[17]

يُعتبر الموقف الأرستقراطي الذي يتخذه المثقفون تجاه القيام بعمل ما مقابل جني المال مهماً بشكل خاص، حيث يُمثل محور الصدام بين الرأسمالية والمثقفين. فبمجرد أن يقوم الأفراد ديمقراطياً بافتراض أن العمل أمرٌ شريفٌ، وأن مقابل العمل يتجسد نسبياً في الأجر، تختفي الفجوة الهائلة التي كانت تفصل سابقاً بين مختلف المهن في المجتمعات الأرستقراطية. وبسبب عدم قبول المثقفين بوجه التحديد بهذه الافتراضات الديمقراطية حول العمل، يظهر فرق أرستقراطي بينهم وبين جميع أفراد المجتمع الآخرين. في الواقع، يُشكّل هذا الاختلاف نقطة انطلاق ازدراء المثقفين للرأسمالية، ويعتبر أحد الأسباب التي تدفع الشعراء والأساتذة الجامعيين لاحتقار سماسرة البورصة ورجال الأعمال. فالمجموعات التي تُعَرَّف في المقام الأول بمكانتها الاجتماعية وبهويتها غير الاقتصادية، مثل الأرستقراطيين والمثقفين، تنظر باستخفاف إلى عملية كسب المال، وخاصة في الشق المتعلق بريادة الأعمال. من المستحيل أن يقبلوا ممارسة الأعمال التجارية كوسيلة مشروعة لقضاء الأفراد لحياتهم. ويُعتبر هذا الأمر السبب الرئيسي في عداء المثقفين لأسلوب الحياة البرجوازي[18].

في الواقع، لا يمكن اعتبار المثقفين أرستقراطيين حقيقيين لأنهم يعيشون في مجتمع ديمقراطي يفترض أن الجميع متساوون. على الرغم من أنهم أقلية ذات سمات أرستقراطية، إلا أنه من الصعب اعتبارهم أرستقراطيين حقيقيين، لأن طريقة تَكَوُّنِ وضعهم الأرستقراطي جاءت صدفة. فكما هم رجال دين زائفون، فهم أيضا طبقة أرستقراطية زائفة. ويشكل عداؤهم هذا تجاه للرأسمالية بناء على ثلاث نواحٍ. أولاً، يشعر المثقفون بالعزلة عن باقي أفراد المجتمع بسبب كل الخصائص التي تجعلهم مختلفين عنهم. فالطبقة الأرستقراطية الحقيقية لن تهتم لتلك الخصائص (ولن تكون معزولة)، لكن المثقفين يرفضون عدم اللامبالاة تلك. ثانياً، باعتبار المثقفين طبقة أرستقراطية زائفة، يواجهون صعوبة في بلوغ الإحساس بالوعي الطبقي. لا يمكنهم أن يدعوا قيادتهم للمجتمع كما تفعل الأرستقراطية الحقيقية، وذلك ليس لأن المجتمع لن يسمح لهم بذلك، بل لأنهم لا يشعرون بأحقيتهم في قيادته. في نهاية المطاف، يمكننا القول بأنهم يؤمنون بالمساواة أيضاً. وأخيراً، يدفع هذا الوضع الاجتماعي الصعب العديد من المثقفين إلى المعاناة من جميع أنواع الاضطرابات النفسية المؤلمة، من جنون العظمة إلى كراهية الذات.

يعتقد العديد من المثقفين أن هنالك طريقة سهلة لحل كل هذه المشاكل: "الثورة". أشار الكاتب البولندي تشيسلاف ميلوش إلى أن الثورة قادرة على جذب المثقفين لأنها الطريقة الوحيدة التي يمكنهم من خلالها الانضمام إلى بقية أفراد المجتمع وتجاوز عزلتهم. في الواقع، تسمح الثورة للمثقفين بدمقرطة العداء تجاه الرأسمالية، حيث يستطيع المثقفون، على الرغم من كونهم أقلية، من مهاجمة الرأسمالية نيابة عن الأغلبية. تُقدِّم حاجتهم في الانتماء إلى مجموعة أكبر مساهمةً نفسيةً مهمة لهم في محاربة الرأسمالية. ويساعدهم هذا في جعلهم ثوريين.

عند عدم اندلاع الثورة، يشعر العديد من المثقفين بالعزلة. فهم يتوقون إلى إنشاء علاقات مع الشعب. فإذا استطاعوا إقامة علاقة وطيدة مع الشعب، ما هي المعجزات التي ستظل مستعصية أمامهم؟ كتب الروائي الفرنسي العظيم غوستاف فلوبير في هذا

الصدد: "نحن نفتقر إلى وسيلة ضغط. لقد سُحب البساط من تحت أقدامنا. نفتقد نحن الأدباء والمؤلفون جميعاً للدعم. ما الفائدة من كل ذلك؟ إلى أي احتياجات تستجيب كل هذه اللغة؟ ليس هناك رابط بيننا وبين الحشود. يُعد هذا أمراً سيئاً جداً بالنسبة للناس، ولكنه أشد بكثير بالنسبة لنا."[19] يسعى الأرستقراطيون الحقيقيون للارتباط بالطبقات سواء كانت أفضل أو أقل منهم بأي طريقة ممكنة، لكن المثقفين لا يحاولون القيام بذلك، فهم مجرد أرستقراطيين زائفين. لذلك، فإن سكان البرج العاجي يتحسّرون على عزلتهم واغترابهم. وفي محاولتهم للهروب من أبراجهم، يقومون بكتابة أناشيد للأفراد البسطاء وللحياة البسيطة (ولا أقصد جوستاف فلوبير لأنه كان أرستقراطياً إلى حد كبير). يتمنون في كثير من الأحيان لو كانوا ينتمون إلى البروليتاريين الأصليين، أو إلى الفلاحين أو أعضاءً في أقليات عرقية مضطهدة. "لحدود اللحظة، لم يكن هناك سوى فئة واحدة من الأفراد التي تزعم بأن زوجاً من الأحذية يستحق أكثر من شكسبير. إنهم الكُتّاب. يوجد واحد فقط، واحد من أعظم هؤلاء الكتاب، الذي وضع قلمه وقرر صنع الأحذية. إنه تولستوي"[20]. كان يحب الروائي الأمريكي الأبيض نورمان ميلر أن يتخيل نفسه على أنه "زنجي".

من جهة، يستفيض المثقفون دائماً في وصف محاسن وإضفاء هالة مثالية على الحشود، الطبقة التي لا ينتمون إليها، في أقصى الحالات، مثل ميلر، فهم يحسدونهم. من جهة أخرى، يوجد هناك عنصر من عناصر الكراهية الذاتية الذي يحفز عداء المثقفين للرأسمالية. فغالباً ما يتمنون لو لم يكونوا أرستقراطيين، لكن لا يمكنهم فعل أي شيء حيال ذلك. بوسعك أن تعطي أموالك للفقراء، لكن لا يمكنك أن تقدم تعليمك للمحرومين (على الرغم من أنه يمكنك تقليد الطريقة التي يتحدثون بها).

لا شيء أقل من الانتحار يمكن أن يمنع المثقفين من أن يكونوا أرستقراطيين. فرغم أن وضعيتهم تكوّنت عن طريق الصدفة، إلا أنهم لا يمكنهم الفرار منها. نتيجة لذلك، قد ينتابهم إحساس بالحيرة بين الشعور الأرستقراطي بتفوقهم، والرغبة اليائسة في أن يشبهوا باقي فئات المجتمع باستثناء الطبقة البرجوازية بالطبع. لذا، من أجل التظاهر

بانتمائهم لبقية أفراد المجتمع، يقومون بمهاجمة الطبقات المتفوقة مثل طبقة الأغنياء. في المقابل، يمكنهم خلق شعور الانتماء هذا من خلال دعم الإصلاحات الجذرية، ولكن تظل الثورة رغم ذلك المصدر الأكبر للرضا النفسي.

يميل المثقفون إلى الانسحاب من أي فئة ينضمون إليها بعد فترة وجيزة من قضاء وقت تحت كنفها. فلا تُعتبر البوهيمية، موطن النزعة الفردية الجامحة، أرضاً خصبة لازدهار الولاءات الدائمة. وعلى العكس من ذلك، يَعتبر بعض المثقفين الفرديين والمثقفين الشيوعيين المعروفين أن الحاجة إلى الالتزام ضرورية في بعض الأحيان. وعموماً، يُصاب المثقفون بخيبة أمل لإيجادهم صعوبة في إقامة صِلات دائمة مع المجموعات الأخرى. وحتى إذا نجحت الثورة في الاستيلاء على السلطة، يعود المثقفون بعد ذلك إلى الأرستقراطية الزائفة مرة أخرى. فقد طردهم ستالين من الحزب في روسيا، وفعل ماو الشيء نفسه في الصين.

تُترجم النتيجة الطبيعة لدور المثقفين في قيامهم بثورات باسم شخص آخر. ينتمي المثقفون رغم كل شيء إلى المجتمع الديمقراطي، الشيء الذي يجعل من عملية المطالبة بامتيازات حصرية صعبة. في المجتمع الأرستقراطي، يُعتبر الوعي الطبقي أمراً طبيعياً بالنسبة لكل فئة اجتماعية. أما في المجتمع الديمقراطي، يصعب كثيراً كسب وعي طبقي، وهو الشيء الذي أدركه الاشتراكيون في كل مكان (تتشكّل المجتمعات الديمقراطية من طبقات اجتماعية مختلفة، ولكن في المجتمعات الأرستقراطية، تُحدِّدُ هذه الأخيرة نوعية هذه الطبقات). يعتبر الوعي الطبقي، في المجتمع الديمقراطي، وإن وُجد، ضعيفاً مقارنة بنظيره في المجتمع الأرستقراطي. تُسلب وظائفه إلى حد كبير من خلال الهويات القومية/الإثنية، والتي كثيراً ما يتبناها المثقفون (وغيرهم) تفضيلاً للوعي الذاتي المتطور باعتبارهم طبقة. عندما يقود المثقفون ثورة أو إصلاحاً، فإنهم لا يفعلون ذلك باسم مصلحتهم الخاصة، ولكن دائماً ما يقتبسون اسم مجموعة معينة يعتبرون أنهم ينتمون لها مثل البروليتاريا والأمة والعالم الثالث.

يختبئ المثقفون خلف أقنعة المساواة مخافة اكتشاف الآخرين لوجوههم الحقيقية. في الواقع، يُعتبر هذا الموقف صعباً نفسياً. يُخلِّف موقف المثقفين باعتبارهم طبقة ارستقراطية زائفة عواقبَ نفسية أخرى أيضاً. يتم تعزيز شعور التقدير الذاتي من خلال "الاعتبار الشخصي الناتج عن الانشغال والتواصل مع الحقائق الأكثر حيوية للوجود الإنساني والكوني، والموقف الضمني المُتمثل في الانتقاص من الفئة التي تتصف بصفات أكثر بساطة أو روتينية". من ناحية أخرى، يمكن للمثقفين الشعور بدرجة غير طبيعية من الاحتقار الذاتي. وقد أشار الروائي التشيكي ميلان كونديرا إلى ذلك بقوله أن: "المثقف هو الفرد الذي تنتابه الشكوك. لا يضاهي شيء شكه في نفسه ... يتكون نوع من المازوخية عند المثقفين. يعترفون بسرور بإن من يسرق حريتهم، يُعتبر مصيباً". ويتمثل هذا الاحتقار الذاتي في المثال الكلاسيكي للمثقفين الشيوعيين الذين ينتقصون من أنفسهم من خلال الخضوع للانضباط الحزبي، بينما يصرّون على أنهم ضد المجتمع البرجوازي. أيضاً، يأتي احتقار الذات لدى بعض المثقفين من حاجتهم إلى الانتماء إلى مجموعة أكبر يشعرون بأنهم مستبعدون منها، وكذلك من وضعهم الاجتماعي الغريب وضُعف وعيهم الجماعي. وجد فيكتور برومبرت، في دراسته للمثقفين الفرنسيين، أن المثقفين المنخرطين سياسياً غالباً ما يتكوّن لديهم كره كبير للذات ورغبة قوية في الموت، وكثيراً ما يُفسر انجذابهم إلى الماركسية بالشعور بالشفقة تجاه البروليتاريا والحاجة إلى إنقاذ أرواحهم من خلال تقاسم معاناة الطبقات الدنيا[21].

لا نجد هذه السمات النفسية (الاحتقار الذاتي/التقدير الذاتي، والشعور بالذنب نتيجة الاختلاف، والرغبة في التواصل مع مجموعة أكبر) في كل مثقف على حدة أو لدى أغلبهم. لكن تساهم هذه السمات في تغذية الاندفاع الذي يشن به العديد من المثقفين الحرب ضد الرأسمالية، خاصة وأن المثقفين يلومون الرأسمالية على هذه السمات أساساً. وهذا يُؤجّج معاداتهم للرأسمالية باستعمال الحماس الذي يكون في الواقع مخصصاً للدين. تُضفي نفسية المثقفين على مناهضتهم للرأسمالية صبغة تبشيرية، وتحوّلها إلى دين. فالتغلب على الرأسمالية سيساهم في حل كل من مشاكل المثقف باعتباره فرداً،

ومشاكل العالم أجمع. لقد أضفت مناهضة الرأسمالية معنى حاسماً لحياة العديد من المثقفين. والواقع أن معاداة الرأسمالية هي الالتزام الروحي الأكثر انتشاراً والأكثر ممارسة على نطاق واسع بين المثقفين.

باعتبارها مصدراً للمعنى النهائي ووسيلة لحل المشاكل النفسية، تتحول "معاداة الرأسمالية" إلى ديانة تُوصَفُ بمصطلحات علمانية. قد يُشبه نوعاً ما هذا الدين العلماني الشيوعية أو الإيكولوجية، ولكن يشير على نطاق أوسع إلى الدور الأخلاقي الذي يلعبه المثقفون، والحدة التي يلعبون بها هذا الدور. يخلق المثقفون حماساً نبوياً في تصريحاتهم حول السياسة، والسياسة الاجتماعية والاقتصادية. وفي الوقت نفسه، يهدف الأرستقراطيون ورجال الدين إلى "إعادة توحيد السلطة والخير". تتجلى مهمتهم، باعتبارهم رجال دين زائفين، في خلق تأثير مبني على صوتهم الأخلاقي وانتقاد الإخفاقات الأخلاقية للرأسمالية، ويتلخص واجبهم كأرستقراطيين زائفين في قيادة الشعب نحو مسار أفضل. يريد المثقفون لعب دور الناقدين العقلانيين والسامين أخلاقياً في نفس الوقت. وبفعلهم هذا، يصنعون ديانات مبتذلة تجمع بين العقلانية والرومانسية مثل أسطورة الثورة. لقد أثبتت أساطير المثقفين أنها قاتلة مثل تلك الخاصة بأي مذهب أصولي[22].

طوال 150 سنة الماضية، كانت مكانة المثقفين في المجتمع الديمقراطي سبباً في دفعهم إلى رفض الرأسمالية في أغلب الأحيان أكثر من أي مجموعة اجتماعية أخرى في الحضارة الغربية. لقد جعلتهم هويتهم ووضعهم الاجتماعي نخبة معزولة بشكل دائم. ربما يكون الحل لكل المشاكل التي تسببوا فيها بسيطاً مثل أغلب الحلول التي اقترحوها للرأسمالية: التخلص منهم.

بداية، لنتخلص من جميع المثقفين[23]

بما أن المثقفين يكرهون الرأسمالية، لماذا تتحمّلهم هذه الأخيرة؟ لماذا يتعين على أي مجتمع رأسمالي أن يتحمل رجال الدين الثوريين والأرستقراطيين الزائفين بكل تضارباتهم وتعقيداتهم؟ في الواقع، تجد الرأسمالية في هذه الطبقة إفادة ومنفعة أولاً، وتعتبر على أي حال نتيجة ثانوية لا مفر منها ثانياً.

يبدو أن عملية تشكيل كل من الرأسمالية الحديثة وولادة طبقة مستقلة من المثقفين قد طرأت في وقت واحد تقريباً، أي منذ القرن الثامن عشر إلى أوائل القرن التاسع عشر (انظر الفصل 3). بالفعل أن الإثنين قد ظهروا في نفس اللحظة، ولكن سرعان ما تحول تحالفهما ضد كل من الإقطاعية والكنيسة والتقاليد، أعداؤهم المشتركون، إلى صراع مرير فيما بينهما في سيناريو مشابه لما يحدث بين الأشقاء. بيد أن مساهمات المثقفين في تشكّل الرأسمالية لم تتوقف عند بداية النزاع بينهما، فعندما كانت الرأسمالية الحديثة تتكوّن، ساهم المثقفون في عملية هيكلتها بشكل كبير. ولحدود اليوم، ما زالوا يساهمون في هذه العملية سواء أحبوا ذلك أم لا، وسواء كانوا ينوون فعل ذلك أم لا.

تعتمد الرأسمالية على الابتكار. وبما أن المثقفين لا يحتكرون الابتكار، فهم يمثلون في هذه الحالة مصدراً مهماً لها. تُمثل استقلاليتهم ولغتهم النقدية الدقيقة مصدراً رئيسياً للأفكار الجديدة أولاً، ومرجعاً للتشكيك في الأفكار القديمة. يُمثل وجود طبقة من النقاد مصدر إزعاج، لكن هذا الإزعاج مفيد خاصة عندما يتعلق الأمر بالعلوم والابتكار التقني. في الحقيقة، إن مساهمة المثقفين في الرأسمالية ليست مجرد مسألة ابتكار تقني وعلمي، إنها أيضاً مسألة تتعلق بالمساهمات الأخلاقية والسياسية غير المقصودة التي قدمها المثقفون وما زالوا يقدمونها للرأسمالية.

على سبيل المثال، ساعد المثقفون في تشجيع ودعم التسامح الديني في الغرب، وقد ساهم ذلك بشكل كبير في تطور الرأسمالية الغربية. فإذا لم يكن باستطاعة الكاثوليك

التعامل اقتصادياً مع البروتستانت، وإذا لم يكن اليهود قادرين على القيام بمعظم أنواع الأعمال التجارية، فأي مصير للاقتصاد الغربي في ظل كل هذه المعيقات؟ بصورة أكثر وضوحاً، خلق المثقفون ثورة في المواقف المُتبناة عن التجارة والصناعة حيث ساعدت بشكل حاسم، ولو لفترة وجيزة، رأسمالية القرن الثامن عشر على أن تصبح أكثر قبولاً (انظر الفصل 3). تَدين الرأسمالية بشكل كبير للمثقفين لدورهم في هدم الأشكال الاقتصادية والسياسية التقليدية التي تعيقها. في الحقيقة، تُساعد لغتهم النقدية ورفضهم للسلطة التقليدية في إنشاء أسواق حرة. ويساهم إصرارهم على إتاحة المعلومات للعموم، ولو بدون قصد، في خدمة الأعمال التجارية. لقد حفز المثقفون، انطلاقاً من عصر الأنوار، مروراً بالصفقة الجديدة، إلى الحركة البيئية، الإصلاحات التي ساهمت في تقوية الرأسمالية. بشكل مقتضب، لا يمكن للمجتمع الرأسمالي الاستغناء عن المثقفين لأنه يعتمد على تفكيرهم النقدي.

تَدين الرأسمالية للمثقفين في المقام الأول بالنقد الأخلاقي الذي أسفر عن نظام اجتماعي اقتصادي قوي قادر على الأقل على تحمل جميع هجمات المثقفين أو غيرهم. أيضاً، تحتاج الرأسمالية إلى المثقفين لطرح معايير حكم مغايرة لمعاييرهم الخاصة قصد التغلب على مشاكل المجتمع الرأسمالي. بكلمات أخرى، تحتاج الرأسمالية إلى صوتهم الأخلاقي. تُشجع الرأسمالية فضائل معينة مثل التعقّل، وتنهانا عن مساوئ مثل الكذب والغش، غير أن الأفراد بحاجة إلى معايير أخلاقية إضافية إلى جانب المصلحة الذاتية المستنيرة. وتُمثِّل هذه الفكرة أساس الاستخدامات لطبقة من الدعاة الأرستقراطيين المنفردين. فكل مجتمع يحتاج إلى فرد يتمتع بصوت أخلاقي، والمجتمع العلماني لا مكان آخر يلتجئ إليه في هذه الحالة. في الواقع، يكون من الأفضل بكثير إذا كانت هذه الأصوات تختلف مع بعضها البعض، كما يختلف المثقفون عادة. فالمنافسة أمر جيد.

حتى لو لم تكن الرأسمالية بحاجة إلى إسهامات المثقفين الإيجابية، فإن الطلب المتزايد على يد العاملة المُؤهلة من شأنه أن يخلق عدداً متزايداً من المثقفين. تحتاج الرأسمالية على المستوى العملي إلى مثقفين لتدريب وتأهيل التقنيين والخبراء في الجامعات. وعلى

الرغم من أن المثقفين المتميزين، على عكس الفنيين والخبراء، يُمثلون نواتج عرضية غير مقصودة للتعليم في اقتصاد قائم على التكنولوجيا، إلا أنهم يعتبرون ضرورة لا مفر منها. من جهة أخرى، يتصارع العقل والمال على عدد المثقفين الذين ينبغي إنتاجهم. تَمثَّل الصراع بين العقل والمال في فكرة ما إذا كانت الغاية من الجامعة تتلخص في "تدريب الخبراء" أو "تدريب المثقفين"، وذلك في خضم سلسلة من المعارك حول إصلاح التعليم العالي. في أوائل القرن العشرين، أدرك عالم الاجتماع الألماني ماكس ويبر أن "خلف كل النقاشات الحالية حول أسس النظام التعليمي، يظهر صراع خفي في بعض المواقف الحاسمة بين فئة الأفراد المتخصصين وفئة الرجال المثقفين القديمة". ويُترجِم هذا الصراع أصل مقاومة الأكاديميين للمناهج الدراسية التي تركز على التدريب المهني.[24]

تحاول الرأسمالية مقاومة انتقادات المثقفين عن طريق القضاء على النظام التعليمي الذي يُنتجهم. فهي لا تستطيع ببساطة تدمير الجامعات، لكن يمكنها محاولة حصر ما تقدمه هذه الأخيرة في إنتاج البيروقراطيين والخبراء، بدل إنتاج المثقفين. في الواقع، استطاعت النجاح عموماً في تحقيق هدفها مع بعض الاستثناءات. ففي حالة عدم توفر فئة مثقفة بالمجتمع، ستصبح الرأسمالية مجبرة على خلقهم لحاجتها إليهم. "فخلافاً لأي نوع آخر من المجتمعات، تخلق وتدعم الرأسمالية بفضل منطقها الحضاري المصلحة الخاصة في الاضطرابات الاجتماعية"، أي بعبارة أخرى، تدعم وتساند المثقفين. سيبقى المثقفون، مثلهم مثل الفقراء، متواجدين معنا دائماً أو ربما قد يصمدون أكثر من الفقراء. يمكن للمرء أن يتنبأ بزمن تَقضي فيه الرأسمالية على الفقر كما علم عيسى بذلك، لكن الرأسمالية محكوم عليها بالاستمرار في تربية وتغذيه هذه الذئاب من ثدييها. لا يمكن أن تفعل الرأسمالية أي شيء لتحويلهم إلى خرفان (يتطلب القيام بعملية التحويل هذه نهاية العالم أولاً). ورغم كل ذلك، تظل الرأسمالية في حاجة إلى هذه الذئاب شاءت أم أبت.[25]

تُفسِّر الحُجة القائلة بأن المجتمع الرأسمالي في حاجة للمثقفين وأنه غير قادر على تحمل تكلفة التخلص منهم السببَ الذي يجعل المجتمع الرأسمالي يحافظ على هذا العنصر

العدائي ويعيد إنتاجه بأعداد متزايدة. لا يمكن للمجتمع الرأسمالي إسكات المثقفين إلا بتكبد خسائر مكلفة. فبمحافظتها عليهم، تخلق الرأسمالية طبقة مثقفة تُكِّن لها كرهاً كبيراً. بالتالي، سيجاورنا صراع العقل والمال لأمد طويل، أو على الأقل، ما دامت الرأسمالية مستمرة. ولا يعتبر هذا الأمر سلبياً. فمن المفارقات التاريخية أن منتقدي الرأسمالية من المثقفين قد ساعدوا في تحسينها بقصد أو بدون. ونعتبر أن المثقفين كانوا قادرين على المُساهمة في تحسين الرأسمالية بتكلفة أقل على المستوى الجسدي والنفسي في حالة ما تم إقناعهم مسبقاً بأن الرأسمالية تستحق الحفاظ عليها. قد يعتمد مصير الرأسمالية خاصة، والحضارة عامة، على مدى مقدرتهم على إقناعهم بذلك. فغالبية التاريخ الغَربي منذ الحرب العالمية الأولى هو عبارة عن قصة هروب من كارثة تلو الأخرى ساهمت فيها الرأسمالية بالتصدي لهجمات الشيوعية والفاشية والثقافة المضادة وغيرها من الحركات التي أيدها العديد من المثقفين ضدها، بالإضافة إلى تجنب كارثة نووية حتى الآن. وعليه، يتلخص غرض هذا الكتاب في شرح كيفية الحد من هذه الحرب الطبقية المميتة بين العقل والمال مع الأخذ بعين الاعتبار صعوبة إنهاء هذا الصراع وضرورة التخفيف منه، وإلا فإنه سيصبح محتم علينا عيش زمن طويل من الثورات المنكوبة.

مشكل بدون حل؟

عادة ما تفشل المناقشات حول كيفية إقناع المثقفين بالتخلي عن عدائهم للرأسمالية، أو الحد منه، في فهم عملية تشكيل هويتهم الاجتماعية والنفسية. على سبيل المثال، اقترح البعض تحسين الحالة المادية للمثقف لأن ذلك قد يُساعد في تغيير موقفه ضد الرأسمالية. كما لاحظ أحد المحللين أن "الطبيعة لا تمتلك علاجاً لهذا النوع من الجنون، على الرغم من أنني عرفت إرثًا من قريب غني يصنع الأعاجيب". يعتقد آخرون أن المثقفين غير راضين عن وضعيتهم لكون فئة كبيرة منهم غير قادرة على العثور على وظيفة أو غير راضية عن طبيعة الوظيفة التي يجدونها، غير أن الحقيقة تظهر أن المثقفين الأكثر نجاحاً من الناحية المهنية وأصحاب الرواتب الجيدة يعتبرون في الغالب

الأكثر انتقاداً للرأسمالية. وإذا أردت العثور على مثقفين كارهين للرأسمالية، فستجدهم غالباً في كليات الفنون الحرة في جامعة هارفارد أو أكسفورد أو الكوليج دو فرانس. عموماً، من غير المرجح أن تؤدي زيادة رواتب الأساتذة الجامعيين، أو مضاعفتها ثلاث مرات، أو وحتى تخفيض مسؤولياتهم وواجباتهم التدريسية إلى النصف، إلى تغيير موقفهم تجاه الرأسمالية. ويثبت الكاتب آرثر كوستلر هذا الكلام حينما قال أن "في سنة 1931، عندما حققت أخيراً دخلاً مريحاً، وجدت أن الوقت قد حان للانضمام إلى صفوف البروليتاريا"، وانضم بالفعل بعدها إلى الحزب الشيوعي. في الواقع، لا يغير ضخ الأموال النقدية شيئاً من هوية المثقفين أو وضعهم الاجتماعي، لأن المال لا يمثل أساس أي منهما[26].

يُفسَّر في بعض الأحيان كره المثقفين للرأسمالية بعدم فهمهم الفعلي والصحيح لها ولبنيتها. ومن هذا المنطلق، فإن عداء المثقفين للرأسمالية طوال ال150 سنة الماضية ناتج عن خطأ فكري أسس بدوره لفصل آخر من القصة الطويلة المتعلقة بالجهل البشري وعواقبه الفظيعة. في الواقع، وبشكل مؤسف، يجهل الأستاذ الجامعي العادي في الفنون الحرة مبادئ علم الاقتصاد، ناهيك عن الفنان أو الكاتب المتوسط، لكن الجهل ليس تفسيراً جيداً لعداء المثقفين للرأسمالية. إن جهل المثقفين بالمبادئ الأساسية لاقتصاديات السوق الحر ليس بالأمر الغريب، فحتى الأفراد الذين لا ينتقدون الرأسمالية جاهلون أيضاً بهذه المبادئ. ومن غير المرجح أن يكون تنظيم دورات في مبادئ الاقتصاد لصالح طلاب الجامعات أي تأثير ملحوظ مستقبلي على مواقف أغلب المثقفين، لأن المشكل يكمن في عدم حدوث انسجام بين أخلاق المثقفين والنظام الاقتصادي الرأسمالي. في هذا السياق، اعتبر جورج جيه ستيجلر، الخبير الاقتصادي المحافظ الحائز على جائزة نوبل، أنه من المستحيل أن يقوم أي نوع من التداريب الاقتصادية "بالقضاء كلياً على الكُره الغريزي لنظام يعمل على تنظيم الحياة الاقتصادية من خلال البحث عن جني الأرباح. فسيظل غالبية المثقفين يعتقدون أن النظام الذي يدفع الأفراد بشكل معقول وبإخلاص غير أناني لتحقيق رفاهية الأفراد الآخرين أفضل من النظام الذي يُفضل فيه

الفرد نفسه أولاً. وتترسخ هذه الأخلاق بشكل كبير في الديانات الرئيسية ..."، مع إمكانية إضافة جميع الديانات العلمانية التي يتغنى بها المثقفون منذ القرن التاسع عشر كالاشتراكية والإيكولوجية[27].

لا يمكن تصنيف قبول المثقفين بفكرة أن "الرأسمالية مريعة، ولكنها تحسن الإنتاجية" في خانة الحلول المرضية، لكن، ورغم ذلك، تطرح مسألة أخلاقية للنقاش. تحقق الاشتراكية تعاطفاً من طرف المثقفين على الرغم من أدائها الاقتصادي السيء، في حين تجني الرأسمالية على نفسها ازدراء المثقفين بغض النظر عن أدائها الاقتصادي. والواقع أن النجاحات الاقتصادية التي حققتها الرأسمالية على مدى السنوات الـ 150 الماضية غيّرت بالكاد معارضة المثقفين لها. فبدلاً من أن يصبحوا اشتراكيين، أطلق مثقفو القرن الحادي والعشرين على أنفسهم اسم النشطاء البيئيين أو مناهضي العولمة، دون تغيير موقفهم الأولي.

لقد شكّل المثقفون المغتربون فئة الثوار الدائمين للعالم الحديث. وفي هذا السياق، رأى كارل ماركس أن وضع البرجوازية يتطلب منها إحداث ثورة مستمرة في العالم. لقد كتب أن "البرجوازية لا يمكن أن تكون موجودة دون أن تحدث ثورة مستمرة في أدوات الإنتاج أولاً، وعلاقات الإنتاج ثانياً، وجميع العلاقات الاجتماعية ثالثاً". يُعد هذا الطرح صحيحاً نوعاً ما، لكنه لم يأخذ في الحسبان نظائر أخرى. تلعب "الثورة الصناعية" دور المكمل "للثورة الفكرية"، وتُظهر التجارب التاريخية الحديثة تفاعل الثورتين مع بعضهما البعض. سيكون صعباً، بل من غير المجدي، تحديد ما إذا أثبتت البرجوازية أو فئة المثقفين أي الطبقتين أكثر ثورية. ففي بعض المحطات التاريخية، واجها معاً عدواً مشتركاً (انظر الفصل 3)، رغم أنهما شكّلا في غالبية الوقت عدوين. والتجارب تُظهر أن الصراع بين المثقفين والرأسمالية من ثوابت التاريخ الحديث[28].

اعتقد هيغل أن التاريخ البشري يتطور نتيجة الصراعات التي يعرفها. ففي كل صراع، يتعارض مبدآن مع بعضهما البعض. وقد أطلق هيغل على هذين المبدأين تواليأ اسم

"الأطروحة" و "نقيض الأطروحة". بالمصطلحات الهيغلية، يعتبر الصراع بين المثقفين والرأسمالية أكبر وأشدّ صراع عرفه التاريخ الغربي منذ سنة 1850. ويلعب العقل دور "الأطروحة" والمال دور "نقيض الأطروحة". في نفس السياق، افترض هيجل أن مثل هذه الصراعات تنتهي عندما يتم العثور على "توليفة synthesis" بين الخصمين تجمع بين أفضل المُكونات من كل منهما. بيد أن صراع العقل والمال يظهران محدودية أطروحة هيغل. تُظهر طبيعة هذا الصراع صعوبة التوليف بين العقل والمال. فلن تنجح أي من الحلول المقترحة سابقاً في إنهاء عداء المثقفين للرأسمالية، فإذا كانت جل الحلول تفترض إمكانية القضاء على هذا العداء، فإن الواقع يُظهر العكس لأن المثقفين غير قادرين على التخلي عن المواقف المناهضة للرأسمالية، وذلك لأنهم نخبة معزولة بشكل دائم داخل الرأسمالية. وعلى العكس من ذلك، قد يساهم إدراكنا لصعوبة إنهاء عداء المثقفين للرأسمالية في خلق فرصة لإيجاد حل قد يحقق هدنة في الصراع الدائر بين العقل والمال.

يكمن الحل التوافقي بين العقل والمال في تغيير شروط المشكلة. يرتبط الصراع بين العقل والمال ارتباطاً وثيقاً بالدور الاجتماعي الإيجابي الذي يؤديه المثقفون في المجتمع الرأسمالي. تتمثل وظيفتهم في إطار الرأسمالية في تحولهم إلى مغتربين أولاً، وتقديمهم خطاباً نقدياً دقيقاً للمجتمع المحيط بهم لتشكيل ثقافة معادية ثانياً. لا يمكن طردهم بسبب أدائهم لوظيفتهم بكل شغف، ناهيك على أن غالبيتهم تتوفر على تثبيت وظيفي يحميهم من أي محاولة فصل من العمل. فأي محاولة إلغاء التثبيت الوظيفي على حساب الحد من إنتاج الخطاب النقدي الدقيق هي في الحقيقة اقتراح خاطئ. تزداد إنتاجية الرأسماليين والمثقفين عند توفر المنافسة التي تحد من نفوذ أي شركة أو طبقة. وبهذا، يساهم الصراع بين العقل والمال في درء أي محاولة من الطرفين للتغاضي عن حقائق الآخر التي تشكّل في الأصل محفزاً ضرورياً وعنصراً حاسماً للتقدم البشري. لكن، وجب التذكير أن هذه المحفزات تصبح خطيرة في حالة ما تم إدارتها بشكل سيء، لأنها

قد تؤدي إلى الموت المفاجئ أو الإدمان. وفي الحقيقة، انتهى الأمر بإدمان المثقفين الغربيين على أفيون الثورة وأضحت النتائج مميتة.

يقوم المثقفون بتقييم الرأسمالية، ولكن من الممكن القيام بهذه المهمة مقابل تكلفة أقل. فالثمن الباهظ الذي تم دفعه مقابل قيام الثورات والثورات المضادة في القرن العشرين تمثّل في عدد القتلى الذي تجاوز عشرات الملايين. أما اليوم، تمنع الحروب الثقافية بين العقل والمال أمريكا وأوروبا من توفير معالجة جدية للعديد من مشاكلهما الحيوية. ولإيجاد حل أقل تكلفة من الناحية المادية والمعنوية والبشرية، يتعين علينا فهم من هم المثقفون، وكيف يرتبطون بالمجتمع الديمقراطي. يجب علينا أيضاً أن نسرد الحكاية الطويلة للحروب بين العقل والمال. وحينما سنتمكن من فهم حيثيات هذا الصراع وأنماطه المتكررة، سنتمكن حينها من السيطرة عليه. بخلاصة، إن فهم معارك الماضي أمر ضروري لتجنب حروب المستقبل.

إن الغاية من هذه القصة ليست تاريخية، حتى لو مثلت الحيز الأكبر من الكتاب. يتمثل المقصد منها في خلق نقاش جول الدور الذي لعبه المثقفون في كثير من الأحيان، والمُتمثل في سعيهم إلى تحقيق هدنة بين العقل والمال، بدل نصرة واحد في مقابل الآخر. وفي الواقع، حتى مصطلح "الهدنة" لا يُمثل الهدف الذي نسعى إلى الوصول إليه. ونقتبس في هذه الحالة مصطلح هنري كيسنجر الذي استعمله في السنوات الأخيرة من الحرب الباردة بين الولايات المتحدة والاتحاد السوفيتي: الوِفَاق détente.

لا يعني الوِفَاق التحالف، أو حتى السلام، لأن العقل والمال لا يمكن أن يكونا في سلام أبداً. وهذا الأخير يظل ممكن التحقق في حالة تم إنهاء الحرب الطبقية المدمرة وتحويلها إلى صراع طبقي منتج. من جهة أخرى، يهدف الوفاق إلى تخفيف التوترات. وتُعتبر فترة خفض التوترات أفضل بكثير من الفترات المتناوبة للحرب الباردة والساخنة بين المثقفين والرأسمالية التي عاشها الغرب. وليس من المبالغ الاعتقاد بأن الفهم الأفضل للصراع بين المثقفين والرأسمالية يمكن أن يؤدي إلى وِفَاق. في التحليل النفسي، يُعتبر

"العلاج بالمحادثة" كما أسماه فرويد، وفَاقاً نتيجة لجلب وعي الفرد إلى المحركات والحوافز التي أثرت لاإرادياً على سلوكه. "حيث تكون الهو يجب أن يكون هناك الآنا.". بعبارة أخرى، يجب فحص الحوافز اللاواعية بواسطة الوعي لنتمكن من تحليلها بشكل عقلاني. ونتيجة لهذا الفحص، يتغير السلوك الفردي. ولهذا السبب، تُعد السلوكيات غير المسؤولة شائعة بين الأفراد الذين لا يدركون تماماً دوافعهم الخاصة. ومن خلال تسليط الضوء على جذور كراهية المثقفين للرأسمالية، يمكننا أن نخفف من قدرة تحول الصراع إلى قوة مدمرة غير عقلانية وغير متحكم فيها. أيضاً، يمكننا إنهاء حالة سوء الفهم المتبادل بين رجال الأعمال والمثقفين واستبدالها بعلاقة أكثر ربحية ومرضية للطرفين. على الأقل، يمكننا محاولة إقناع أحد الشركاء بأن التذمر من الآخر يأتي بنتائج عكسية.

يكمن السؤال في كيف يمكننا فعل ذلك. ليس السبيل إلى الوِفَاق مجرد مسألة تسليط الضوء على الحوافز المكبوتة، أو سرد قصص حرب قديمة عن الصراع بين العقل والمال. يجب إيجاد مخرج مثمر لموقف المثقفين، ووظيفة منتجة باعتبارهم رجال دين زائفين وطبقة أرستقراطية زائفة. يجب أن يمتلك المثقفون طرقاً أفضل لتحقيق ذواتهم داخل المجتمع الرأسمالي. ففي نهاية المطاف، تظل الرأسمالية في حاجة إلى النقد الأخلاقي "المُعتدل" للمثقفين الذين يتصرفون كرجال دين.

يُقدِّم الصراع الحالي للغرب مع الأصولية الإسلامية دروساً مفيدة في هذا الصدد، حيث يذكرنا بأن الرأسمالية الغربية تحتاج إلى طبقة مثقفة قادرة على ملء الفراغ الروحي الذي يشعر به العديد من الأفراد اليوم، لأن ترك المجال مفتوحاً أمام هذا الفراغ سيسمح للتعصبات بملئه بطريقة أو بأخرى. تحتاج الرأسمالية إلى الصوت الأخلاقي الذي يقدمه المثقفون. لهذا، يجب عليهم التضحية بدورهم كثوريين ولعب دور جديد يتمثل في توفير الثقافة الأخلاقية للمجتمع الرأسمالي.

باعتبار المثقفين مقدمين للثقافة الأخلاقية، لن يُكلَّفوا بفرض أي أخلاقيات معينة لأنها وظيفة الثوار. سينحصر دورهم في طرح منتج لا يقدمه السوق، بدل استبدال السوق

برمته. قال أوسكار وايلد: "المتشائم Cynic هو الشخص الذي يعرف سعر كل شيء وقيمة لا شيء". لكن كيف يمكننا معرفة قيمة شيء ما؟ إن هذا الأمر أصعب بكثير من معرفة السعر. لا يمكن للسوق مساعدتنا في الإجابة على هذا السؤال. فأبحاث السوق تُمكننا من معرفة السعر الذي يرغب الفرد في دفعه مقابل شيء ما، ولكنها لا تجيب عن التساؤل التالي: هل الفرد يريد هذا المنتوج أم لا؟ في هذه الحالة، يمكن للمثقفين مساعدتنا في تحديد القيمة. وبطبيعة الحال، سيمكننا اختلافهم بخصوص الإجابة من توفير اختيارات عديدة. إن الأمر المهم في هذه المعادلة هو تقديم المثقفين للمجتمع الرأسمالي الوسائل اللازمة للإجابة على أسئلة حول القيمة التي لا يستطيع السوق الإجابة عليها.

يمكن للمثقفين تقديم أفكار حول كيفية عيش الأفراد لحياتهم بطريقة بدل بأخرى. من خلال الخطاب النقدي الدقيق، يمكنهم مساعدتنا على تحديد ما هو "المصيري" في خياراتنا الشخصية والسياسية. استفاد المثقفون من تعليمهم والتقاليد الفكرية التي أثرت في صراع العقل ضد المال، حيث أضحوا ينظرون إلى الحياة من منظور مختلف عن منظور رأسمالية السوق. ومن خلال إجبارهم على تقديم المشورة، سواء في الفصل الدراسي، أو في المنابر أو عبر الرواية أو من خلال السينما، تؤثر مناقشاتهم على المجتمع ككل. فحتى الفئة التي لا تنوي تقديم النصائح، تشارك في نشر الثقافة الأخلاقية لإثارتها أسئلة حول القيم. إن المهم في هذه العملية هو طرح الأسئلة رغم عدم توفر الإجابة. من خلال إثارة مثل هذه المسائل ومناقشتها، يمكن للمثقفين تعليم الأفراد طرقاً أفضل للتفكير فيما يقدّرونه، وما قد يرغبون فيه، بدلاً من مجرد معرفة الطريقة الأكثر فاعلية للحصول عليه. هل أرغب في تلك السيارة، ذلك المنزل، ذلك الزوج، تلك الوظيفة، تلك السياسة؟ ما هو الاتجاه الذي يجب أن أسلكه في حياتي ويسلكه مجتمعي؟ لا ينبغي للمثقفين أن يكونوا مسؤولين عن الإجابة على مثل هذه الأسئلة، لكنهم يستطيعون فعل الكثير لتيسير مناقشتها، وهو الأمر نفسه بالنسبة للسوق الذي لا

يتطرق لمعنى الحياة، لأن طرفاً أخر يجب عليه القيام بذلك. وفي حالة عدم مقدرة المثقفين الغربيين على تأدية هذه المهمة، فإن الثوار والمتطرفين سيقومون بها.

حتى الآن، تكوّنت مساهمة المثقفين في الثقافة الأخلاقية للرأسمالية في كثير من الأحيان من تقديم الأسباب التي تدعو إلى وجوب تدميرها، وقد كانت تكلفة ذلك فظيعة. يجب على المثقفين أن يحاولوا العمل على تحسين الرأسمالية بدل محاولة استبدالها بنظام آخر. بصفتهم لا منتمين ونخبة مغتربة بصورة دائمة، يَتَمَوْقَعُونَ في وضعية استراتيجية للقيام بذلك مقارنة بأي مجموعة أخرى. فالطبقات الأرستقراطية هي التي تنشئ قيم مجتمعهم. إذا كان ينتمي المثقفون إلى الطبقة الأرستقراطية الحقيقية، فربما يمكنهم الإطاحة بالرأسمالية. لكنهم في الواقع، هم مجرد أرستقراطية زائفة. بدلاً من خلق القيم، يمكنهم فقط التأثير عليها. بطبيعة الحال، هذا ليس بالأمر المثير والمشابه لقيادة الثورة، ولكنه يُزوِّد المثقفين بالاستقلالية التي يتُوقُون إليها، والرأسمالية بما تحتاج إليه من نقد بناء.

لقد حان الوقت لكي ينضج المثقفون ويتحملون مسؤولياتهم كطبقة، بدلاً من التظاهر بأنهم لا يشكلون واحدة متجانسة. كوننا محاطين بالأسلحة النووية واختراعات مرعبة، فلا يمكننا أن نسمح للمثقفين بالتحرك بطريقة صبيانية. يجب على المثقفين التحول مما أسماه ماكس فيبر "أخلاقيات الغايات النهائية"، أي الكل أو لا شيء، أو العبودية المطلقة أو الحرية المطلقة، إلى "أخلاقيات المسؤولية". وهذا لا يعني بالطبع التخلي عن المبادئ الأخلاقية، أي نهاية المثقفين، بل إعادة تفسيرها. يجب أن يُقلَب مبدأ كارل ماركس رأساً على عقب. لقد فَهِمَ الوضع بعكس حقيقته عندما قال "لم يفعل الفلاسفة شيئًا سوى تفسير العالم بطرائق شتى، لكن الأهم هو تغيير هذا العالم"[29]. إن الدور المناسب للمثقفين في مجتمع ديمقراطي ليس إحداث ثورة في العالم، بل تفسيره. يتمثل دورهم السياسي في تزويد الرأسمالية بثقافة أخلاقية أفضل. إنهم يُجسدون رسالة روحية واجتماعية لا يجب أن تُحتقر، فهي قادرة على تغيير معنى كل شيء، حتى وسائل الإنتاج. لقد حان الوقت لكي يترك المثقفون ضعف النضج الاختياري، وأن

يتولوا أدوارهم المناسبة في مجتمع رأسمالي يحتاج إليهم. نحن في حاجة إلى جعل العالم آمناً للمثقفين ومن المثقفين في نفس الوقت. نحن بحاجة إلى تحقيق وِفَاق بين العقل والمال لتفادي تحول حربهم الباردة إلى حرب ساخنة مرة أخرى.

حواش

1. Christophe Charle, Les intellectuels en Europe au XIXe siècle: Essai d'histoire comparée (Paris: Seuil, 1996), 155; U.S. Department of Labor, Bureau of Labor Statistics, Occupational Outlook Handbook, www.bls.gov; Paul Hollander, "American Intellectuals: Producers and Consumers of Social Criticism," in Intellectuals in Liberal Democracies: Political Influence and Social Involvement, ed. Alain G. Gagnon (New York: Praeger, 1987), 69; Seymour Martin Lipset, "The New Class and the Professoriate," in The New Class? ed. B. Bruce-Briggs (New Brunswick, NJ: Transaction, 1979), 82-3.

تروج فكرة مفادها أن المثقفين يشكلون، على عكس الأكاديميين، أقلية. يمكن التأكد من مدى صحة هذه الفكرة في الفصلين 7 و 8. من كتاب،: Cf. Russell Jacoby, The Last Intellectuals: American Culture in the Age of Academe (New York: Basic Books, 1987).

2. تم استعارة مصطلح "رأس المال الثقافي" من عالم الاجتماع الفرنسي بيير بورديو. وضع بورديو المثقفين بداخل التصنيف الاقتصادي الماركسي عندما استعمل كلمة "رأس المال" للإشارة إلى طريقة تفاعلهم كمجموعة اقتصادية. ورغم ذلك، لا تقوم هويتهم الطبقية على المال أو العلاقة بوسائل الإنتاج، ولكن على المكانة. تعود أصول هذه النقلة من إطار الاقتصاد إلى المكانة إلى المفكر ماكس ويبر، لكن تجدر الإشارة إلى أن ويبر يفصل بين "الطبقة" كفئة اقتصادية، و"المكانة" باعتبارها فئة غير اقتصادية، بينما أرى شخصياً أن الاقتصاد والمكانة يمثلان وسيلتين بديلتين لتحديد الفئات.

3. لأن سقراط تبنى هذا الرأي، فبالتالي يصبح أول مثقف غربي مشهور.

4. On CCD, see Alvin Gouldner, The Future of Intellectuals and the Rise of the New Class (New York: Oxford University Press, 1982), 28, 84. On the theme of the "highbrow," see Stefan Collini, Absent Minds: Intellectuals in Britain (New York: Oxford University Press, 2006), 110-37.

5. Leszek Kolakowski, “The Intellectuals,” in Modernity on Endless Trial (Chicago: University of Chicago Press, 1990), 36.

6. Thomas S. Kuhn, The Structure of Scientific Revolutions, 2nd ed. (Chicago: University of Chicago Press, 1970), 23-43; Gouldner, The Future of Intellectuals, 30.

7. William James, in David E. Shi, The Simple Life: Plain Living and High Thinking in American Culture (New York: Oxford University Press, 1985), 168.

8. Gouldner, The Future of Intellectuals, 33.

9. Jerrold Siegel, Bohemian Paris, Culture, Politics, and the Boundaries of Bourgeois Life, 1830-1930 (Baltimore: John Hopkins, 1999), 6, 11. Intellectuals, with their rather vague social identity and stress on personal autonomy, embody leading features of modernity itself. This is neither a surprise nor a coincidence.

10. Karl Mannheim, Ideology and Utopia, trans. Louis Wirth and Edward Shils (New York: Harvest, 1936), 154-55.

11. يفتقد التشبيه للدقة. فلم ينتمِ كل رجال الدين العلمانيون إلى الرتب المتجولة. فلقد اعتبر كهنة الرعية أيضاً من رجال الدين العلمانيين، وذلك لأنهم لم يتّبعوا قاعدة رهبانية محددة.

12. Julien Benda, La jeunesse d’un clerc (Paris: Gallimard, 1938), 272-74.

13. See the American sociologist and radical C. Wright Mills, cited in Jacoby, The Last Intellectuals, 79.

14. The term “public moralist” derives from Stefan Collini’s excellent book Public Moralists: Political Thought and Intellectual Life in Britain, 1850-1930 (Oxford: Oxford University Press, 1991). See also Hollander, “American Intellectuals,” 69, and Gouldner, The Future of Intellectuals, 39.

15. للأسف، تُظهر الأبحاث الحديثة أن أول استعمال للكلمة يعود إلى الدوريات والصحف الفرنسية الصادرة قبل عدة سنوات من بزوغ القضية. يبدو أن اللورد بايرون استخدمها في شكلها الإنجليزي في بدايات سنة 1813، على الرغم من أن الكلمة لم تكتسب دلالة حديثة إلا في نهاية القرن التاسع عشر.

انظر الفصل 4 لمزيد من المعلومات، وانظرAbsent Minds ، Collini ، الجزء الأول، لفهم تاريخية الكلمة.

16. حول تعريف الأرستقراطية، انظر

Alexis de Tocqueville, Democracy in America, trans. by Arthur Goldhammer .(New York: Library of America, 2004), 461

17. كما يقول توكفيل: "في الأنظمة الأرستقراطية، لا يحتقر العمل في حد ذاته، ولكن العمل الربحي. يكون العمل شريفاً عندما يكون مستوحى من الطموح أو الفضيلة الخالصة. Tocqueville, Democracy, 642. انظر أيضا Democracy, 722.

18. Tocqueville, Democracy, 643. Max Weber also makes this point. See “Class, Status, Party” in From Max Weber: Essays in Sociology, ed. and trans H. H. Gerth and C. Wright Mills (New York: Oxford University Press, 1946), 191.

19. Gustave Flaubert, April 1852, Correspondance, Bernard Masson, ed. (Paris: Gal- limard, 1998), 172. See also his letter of 14 August, 1853, 247.

20. Julien Gracq, Lettrines (Paris: Jose Corti,1967), 78.

21. E. Shils, “The Traditions of Intellectuals,” in The Intellectuals: A Controversial Portrait, ed. George B. Huszar (Glencoe, IL: Free Press, 1960), 57; Milan Kun- dera, interview, in A. Liehm, Trois Générations: essai sur le phénomène culturel Tchecoslovaque (Paris: Gallimard, 1970), 96-97; Victor Brombert, The Intellectual Hero: Studies in the French Novel, 1880-1955, (Philadelphia: J. B. Lippincott, 1961), 154, 160-61, 230.

22. Gouldner, The Future of Intellectuals, 6-7, 19-20, 31, 86; J. K. Galbraith, The Affluent Society, cited in Bruce-Briggs, “Introduction,” The New Class?, 8. Michael Walzer, The Company of Critics: Social Criticism and Political Commitment in the Twentieth Century (New York: Basic Books, 1980), congratulates intellectuals on being the new prophets.

23. "أول شيء يجب أن نفعله، هو قتل جميع المحامين " شكسبير، هنري السادس (الفصل الرابع ، المشهد الثاني).

24. Max Weber, “The ‘Rationalization’ of Education and Training,” From Max Weber,243.

25. Joseph A. Schumpeter, Capitalism, Socialism, and Democracy (New York: Harper, 1962), 146.

26. F. E. Smith, Law, Life and Letters (London: 1927), vol. 2, ch. 19; Lipset “The New Class and the Professoriate,” in The New Class, ed. Bruce-Briggs, 74-5; Arthur Koestler, in Richard Crossman, ed., The God that Failed (New York: Harper, 1950), 15.

27. George J. Stigler, The Intellectual and the Market Place (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1984), 154.

28. Marx, The Communist Manifesto, in The Marx-Engels Reader, Robert C. Tucker, ed. (New York: W. W. Norton, 1972), 338-340.

29. Marx, “Theses on Feuerbach,” in Marx-Engels Reader, ed. Tucker, 145.

2

المحظورات الثلاث

نبذة تاريخية عن المثقفين الغربيين

عند دراسة تاريخ المثقفين الغربيين، لا يمكن تجاهل الحديث عن سفسطائيو اليونان القديمة، أصحاب الأنشطة ذائعة الصيت منذ القرن السادس قبل الميلاد. كسب سفسطائيو اليونان رزقهم عن طريق التدريس ومناقشة الفلسفة واستعمال فن الخطابة. شكلت عملية امتلاك الأفكار ونقلها أساس تجارتهم، واعتُبروا لأسباب عديدة أول طبقة مثقفة في التاريخ البشري رغم تأخر ظهور إنتاجاتها ومساهماتها الفكرية الخاصة لقرون عكس نظيرتها الطبقة المثقفة الحديثة. وفي الحقيقة، لا يعني ذلك غياباً تاماً لبعض مظاهر النقاشات بين الأفراد قبل مرحلة السفسطائيين. ولكن عكس الكهنة والمزارعين والتجار والمحاربين، فقد اشتهر السفسطائيون بتخصصهم في اللغة. ففي القرن الخامس قبل الميلاد، لم تُعجِب سقراط طريقة حديث السفسطائيين على الرغم من أنه كان واحداً منهم، الشيء الذي دفعه لرفض لقب "السفسطائي". ونتيجة لذلك، عُرف السفسطائيون باسم الفلاسفة، أي "محبي الحكمة". لم يكن عدد السفسطائيين كبيراً، لكن ذلك لم يمنعهم من أن يذيع صيتهم في الطبقات النخبوية الأخرى في ذلك الزمن، كما لم يمنعهم من تأليف كتابات عديدة ومتنوعة. استطاع عدد منهم، كسقراط مثلاً، كتابة مؤلفات نقدية جمّة عن السياسة والثقافة المعاصرة، لكن، شأنهم شأن سقراط، اشتركوا تقريباً في دعوتهم لاحترام المؤسسات القائمة.

على عكس المثقفين المعاصرين، انتمى معظم الفلاسفة القدامى لفئة المحافظين الدينيين غير الشغوفين ببروز ديانة جديدة، الشيء الذي أدى إلى رفضهم في الغالب للمسيحية. وأدى صعود هذه الأخيرة إلى خلق انتكاسة في صفوفهم. وبحلول القرن الخامس من الميلاد، قلَّ عددهم بشكل كبير. وفي أوائل القرن السادس من الميلاد، عاشوا أزمة جديدة عندما اختار الإمبراطور البيزنطي جستنيان إغلاق آخر معقل للفلاسفة، أو ما يسمى بجامعة أثينا، بحجة تدريسها للوثنية والإلحاد. وعلى إثر ذلك، اختفت طبقة السفسطائيون/الفلاسفة باعتبارها مجموعة اجتماعية مستقلة، وبقيت حية بموروثها الفكري الذي وجد موطناً جديداً بداخل اللاهوت المسيحي.

لفترة طويلة، شكّل رجال الدين غالبية الطبقة المهتمة بالمسائل الفكرية في أوروبا. فمنذ أواخر القرن الأول بعد الميلاد، تبنى اللاّهوت المسيحي الفلسفة الكلاسيكية وكيّفها مع احتياجاته. وبحلول القرن الثالث عشر، صَنَّفَ اللاهوتيون المسيحيون أرسطو اليوناني الوثني في فئة "الفلاسفة" من باب الاحترام والتوقير. في الواقع، امتهن مثقفو العصور الوسطى التدريس والكتابة وقاموا بتقديم المشورة للسياسيين في بعض الأحيان كما فعل الوثنيون من قبل. إن ما يُميِّز المثقفين الغربيين في العصور الوسطى إقسامهم شبه الكلي على الولاء لعقيدة الكنيسة وأخذ عهود العفة والفقر. وخلق بعض رجال الدين الاستثناءات الرئيسية (عدد صغير منهم نسبياً متمثل في حاخامات اليهود) حيث ساهم أحفادهم بشكل كبير في تشكيل الطبقة المثقفة الغربية الحديثة. في الواقع، وعلى الرغم من أن كثيراً من الممتلكات كانت تحت تصرف الكنيسة، إلا أن رجال الدين في العصور الوسطى، سواء الرهبان المتجولون أو الأساقفة، لم يمتلكوا منها شيئاً. بالإضافة إلى ذلك، ورغم استحواذ الكنيسة على جل هذه ممتلكات، إلا أنها اختارت عدم الانخراط في ممارسة التجارة، باستثناء بعض عمليات بيع لمنتجات أراضيها ومشاغلها.

في الواقع، أدى الانفصال الفكري بين المثقفين الغربيين والملكية والتجارة إلى عواقب وخيمة طويلة الأمد. وتجلى ذلك في العصور الوسطى بين صفوف الرهبان المتجولين،

حيث كان بعضهم من المثقفين الذين نالوا اعتراف بوهيميّي القرن التاسع عشر ووجوديّي Beatnik القرن عشرين باعتبارهم رفقائهم.

انطلاقاً من عصر النهضة الإيطالية، مروراً بعصر حركة الإصلاح الأوروبي، بدأت أعداد متزايدة من الفنانين والمفكرين في البحث عن موطئ قدم خارج الكنيسة رغم بعض الارتباطات القائمة مع رجال الدين على مستوى اللغة والتصور الشعبي. ففي اللغة الفرنسية على سبيل المثال، تشير كلمة "clerc" إلى رجل الدين والمثقف في نفس الوقت. أيضاً، وكما أشرنا، استعمل المثقفون الغربيون المعاصرون العديد من الطرق للحفاظ على دور ولغة رجال الدين رغم عدم انتسابهم الديني. بحلول القرن السابع عشر ولحدود القرن الثامن عشر، تزايد عدد المثقفين العلمانيين وتزايدت معهم حدة التنافس مع رجال الدين. ولقد اشتهر العديد من مثقفي القرن الثامن عشر بمهاجمة الدين الرسمي. في الواقع، كانت الفترة الممتدة من القرن السابع عشر إلى الثامن عشر شاهدة على زيادة عدد المثقفين العلمانيين المتحدثين في السياسة والاقتصاد والأخلاق، متشابهين في ذلك مع رجال الدين التقليديين. من جهة ثانية، حاول الشعراء، باعتبارهم "مشرعّي العالم غير المعترف بهم"، أن يحلّوا محل المتحدثين باسم المشرع الإلهي. استمر المثقفون في إلقاء الخطابات السوسيو-الاقتصادية والسياسية في القرنين التاسع عشر والعشرين، مع تحقيق بعض النجاح (وقد كان الإنجيل وفقاً لماركس ليس سوى مثال عن ذلك).

زاد عدد المثقفين في القرنين الماضيين بشكل كبير. وتجاوز الرقم الحالي كل تلك المسجلة طوال التاريخ. في الواقع، سهّلت سيرورة زيادة أعداد المثقفين من عملية التأثير على الأفراد وعلى صناعة الأحداث الهامة. وبحلول أواخر القرن التاسع عشر، ساهمت أعداد المثقفين ومكانتهم الاجتماعية المستقلة في تحويلهم من مجموعة أفراد صغيرة إلى طبقة اجتماعية متميزة بالسمات المشار إليها في الفصل الأول.

المحظورات الثلاث

تُفسِّرُ الجذور التاريخية العميقة التي تعود إلى زمن ظهور المثقفين الغربيين أصل عدائهم للرأسمالية. أثرت هذه المعتقدات على الصراع القائم بين العقل والمال، وأسست لمواقف المثقفين ولو بطريقة غير مباشرة، حيث تعتبر نقطة الانطلاق التاريخية لحرب المثقفين ضد الرأسمالية.

يمكن تلخيص الوسائل الرئيسية التي ساهمت بها التقاليد التاريخية في عملية نقد المثقفين المعاصرين للمجتمع التجاري في المحظورات الثلاث التالية.

1) حظر كسب المال (وجب امتلاكه فقط).

2) حظر كنز المال (وجب التصدق به للفقراء).

3) حظر امتلاك أو ربح أموال أكثر من الغير (غياب العدل).

أسست هذه المحظورات الثلاث لركائز انتقادات المثقفين الغربيين للرأسمالية، وأضحت تشكل لبنة التفكير المعاصر. وتعتمد كل منها على مجموعة من المصادر التاريخية. فالفكر اليوناني الروماني يلهم الأولى، وتستمد الثانية مرجعيتها من المسيحية، وتؤثر الأفكار الديمقراطية العائدة للقرنين الثامن عشر والتاسع عشر على الثالثة.

القاعدة الأولى - الخلفية الكلاسيكية

النشأة: زمن الإغريق مثل أغلب الأشياء الأخرى التي نشأت آنذاك.

ظهر الحظر الأول "حظر كسب المال (وجب امتلاكه فقط)" بشكل غير مألوف في كنف واحدة من أعظم الشعوب التجارية في العصور القديمة. وشهدت المستعمرات اليونانية المُطلّة على البحر الأبيض المتوسط والبحر الأسود تنامي مشاريع المجتمع اليوناني

التجارية. ورغم هذا التميز، انبثقت في المجتمع اليوناني أكثر المدن التجارية، مثل أثينا، أفكار ومشاعر معارضة للتجارة وللصناعة. فلم يخف اليونانيون وكبار مثقفيهم كأفلاطون وأرسطو، كراهيتهم للتجارة. يُشبه الصراع بين العقل والمال في اليونان القديمة ما يحدث اليوم في العالم الغربي الحديث، حيث إن الاختلاف الوحيد بينهما يتجلى في سماح اليونان القديمة للمجتمع بامتلاك العبيد بالإضافة إلى الشعور الطبقي الأرستقراطي الناتج عن ذلك.

عموماً، عُرفت الثقافات اليونانية بتحيزها النسبي ضد التجارة. وظهرت اختلافات ثقافية عميقة بين الولايات اليونانية حيث تمثّلت أشهرها بين أثينا وأسبرطة. فلقد برز مزيج من القبول والعداء في أثينا، وقابله رفض مطلق في أسبرطة، والذي وصل لحد منع الأفراد من حيازة الذهب والفضة واستبدالهما بالحديد في عمليات المبادلات التجارية. ومن المستحيل صنع الفرد لثروة كبيرة من قضبان حديدية، كما أنه من الصعب ممارسة التجارة بعملة من نفس المعدن. وفي ظل هذا كله، بقيت الزراعة، التي يمارسها العبيد (طبقة العبيد في أسبرطة القديمة helots)، الوسيلة الوحيدة التي يستطيع بها المواطن الإسبارطي كسب رزقه. وبعد ذلك، حُظرت التجارة كمهنة في أسبرطة بسبب عدم وجود عملة مُتَاجرة قيّمة.

في الواقع، اشتهر الآثينيون وفئة كبيرة من اليونانيين بامتهانهم للتجارة وامتلاكهم لمواهب متنوعة. كان الموقف الآثيني إزاء التجارة والصناعة معقّداً. أظهرت التجربة الآثينية للغزو الفارسي سنة 480 قبل الميلاد ارتباط حضارة أثينا ارتباطاً شديداً بالبحر. فعندما اقترب الجيش الفارسي من غزوهم، أرسل الآثينيون مبعوثاً إلى مدينة دلفي لاستفسار الإله أبولو عن نبوءة مصيرهم. وأوحى إليهم أبولو بضرورة "الوثوق بجدرانهم الخشبية". اعتبر البعض أنه يقصد الجدار الخشبي الذي يحيط بالأكروبوليس في أثينا، هُزموا من قبل الفرس نتيجة لذلك. في حين، فهمت الغالبية أن النبوءة تشير إلى الجدران الخشبية لسفنهم. وفي الأخير، كانت السفن السبب وراء الفوز بمعركة سلاميس البحرية الكبرى، وأنقذت أثينا واليونان من الحكم الفارسي. فلولا امتهان أثينا للتجارة، لما

صُنعت تلك السفن ولما وجد أولئك البحارة العاملين بها. بالتالي، فليس من الغريب أن تحتل التجارة والصناعة مكانة عالية بأثينا أكثر من أي مكان مغاير.

في سياق آخر، أصدر البحار وأحد "الحكماء السبعة" في التقليد اليوناني سولون الأثيني (638-558 قبل الميلاد) قانوناً آثينياً يحظر التنقيص من أي مِهنة كيفما كان نوعها. في كتاب تاريخ الحرب البيلوبونيسية لثوسيديديس (460-400 قبل الميلاد)، قارن بريكليس، واحد من كبار القادة الأثينيين والأرستقراطي الفاحش الثراء، بين أثينا وإسبرطة. ففي وصفه لأثينا، لاحظ أن "الفقر لا يمثل وصمة عار. فالعار الوحيد يتمثل في عدم عمل الفرد بجد للخروج من حالة الفقر"[1]، غير أن الواقع قد أظهر أن مهنيي التجارة والصناعة واجهوا أيضاً عداء ملحوظاً رغم ذلك. وفي سياق مماثل، ميّزت الأعمال الكوميدية للكاتب المسرحي الآثيني أريستوفان (448-385 قبل الميلاد) بين فضائل الزراعة والعيش الريفي من جهة، ورذائل التجار وحياة المدينة من جهة ثانية. أيضاً، اعتَبر العديد من الكُتاب أن الحِرفي رجل حر يقوم بعمل يجب أن يقوم به العبد في الأصل. وانتشر هذا التنقيص أحياناً ليشمل جميع أشكال العمل البدني، ومنها الزراعة. لم يكن جني المال مقابل القيام بجهد بدني معين يليق برجل حر ينبغي أن يكرس حياته لخدمة المجتمع والقيام بالأنشطة الترفيهية مثل التدريب البدني/العسكري. وكانت سمعة السياسيين الآثينيين سيئة، خاصة الفئة التي تكسب المال بدل وراثته. لم يتردد القادة المثقفون الآثينيون في العالم اليوناني في توجيه سهام النقد ومعاداة التجارة والصناعة كما فعل ثوسيديديس حينما فكّر ملياً قبل القيام بذلك. ويُمثِّل كل من أفلاطون وأرسطو خير مثالين للفكر اليوناني في هذا الصدد. لقد أسسا لنماذج أولية لما يفترض أن يكون عليه المثقف الغربي. ولربما توضح سيرتهما الذاتية ذلك.

كان أفلاطون (428-348 قبل الميلاد) آثيني النسب، وأرستقراطي الأصل، وتتلمذ على يد معلمه سقراط. لم يثق يوماً في الديمقراطية الآثينية خاصة بعد أن حُكم معلمه المحبوب بالإعدام بتهمة الإلحاد والتسبب في ضلال شباب الأمة (ما زالت نفس التهم حاضرة إلى يومنا هذا). أسّس أفلاطون أول مدرسة رسمية لتعليم الفلسفة والبلاغة في

أثينا، وأطلق عليها اسم "الأكاديمية". إلى جانب تأديته لمهام كثيرة في التدريس والكتابة، غادر أفلاطون أثينا لعدة سنوات للعمل كمستشار ومعلم لديونيسوس الأصغر، حاكم مدينة سرقوسة اليونانية المتواجدة بجزيرة صقلية. للأسف، انتهت رحلة سفره بفرار من أجل الحفاظ على حياته.

من جهته، تتلمذ أرسطو (384-322 قبل الميلاد) على يد أفلاطون. اشتغل والده الذي كان يقطن ببلدة صغيرة معزولة في شمال اليونان طبيباً ببلاط ملك مقدونيا. وصل أرسطو إلى أثينا في سن السابعة عشر حيث أمضى السنوات العشرين الأولى يتعلم تحت إشراف أفلاطون ويُدرِّس الفلسفة. أبدى أرسطو رفضاً للعديد من تعاليم أفلاطون، حيث أسس مدرسته الخاصة بعد وفاة معلمه لينافس أكاديميته التي تولى تسييرها طلاب أفلاطون. أستدعي أرسطو ليصبح معلماً لولي العهد المقدوني الذي اشتهر باسم الإسكندر الأكبر. عاد أرسطو إلى أثينا عندما اختار الإسكندر غزو بلاد فارس، واضطر إلى الفرار من أثينا بعد وفاة الإسكندر بسبب تنامي المشاعر المناهضة للمقدونيين، الأمر الذي جعله يخشى على حياته بسبب علاقاته مع مقدونيا. تُشير المخطوطات إلى سعيه لمنع الآثينيين من ارتكاب جريمة ثانية ضد الفلسفة بعد الأولى المتمثلة في إعدام سقراط. ووافته المنية سنة بعد ذلك.

تُظهر حياة كل من أفلاطون وأرسطو المهنيتين العديد من الصفات المميزة للمثقفين الغربيين؛ أولاً، تأسيس علاقات مع الطبقة الأرستقراطية؛ ثانياً، تأدية بعض المهام في التدريس والكتابة؛ ثالثاً، نُشوب صراعات مع السلطات السياسية واندلاع خلافات شديدة لاسيما بين الأجيال السابقة واللاحقة؛ وأخيراً، ولعلها أهم الصفات الفارقة، عمل المثقفون كمستشارين للحاكم، وهو دور أحسَّ المثقفون بأنهم ملزمون بأدائه. في الواقع، أسست كتابات أفلاطون وأرسطو للفكر اليوناني المُرتبط بالتجارة وتشكل ادعاء المثقفين المعاصرين لتوليهم دور القضاة الأخلاقيين في المجتمع. وتتسم مواقفهم وكتاباتهم عن المال بأهمية خاصة بسبب تأثيرها الهائل على التقاليد الفكرية الغربية.

يُعتبر أفلاطون، بغض النظر عن بضع الشذرات القليلة، أول مثقف غربي قد توصلنا بكتاباته، خاصة تلك التي يمقُت فيها المال:

> نؤكد أن الدولة التي ستكون آمنة وسعيدة، وفقاً لما تسمح به طبيعة الإنسان، يجب عليها، بل ينبغي عليها، أن تقرر وضع علامات الشرف والعار في الطريق الصحيح، ويتمَّثل الطريق الصحيح في وضع الصفات النفسية الطيبة في المقام الأول والأعلى... وتأتي في المقام الثاني مزايا الصفات الجسدية الطيبة؛ ويتمركز في المقام الثالث خيرات المنزلة الاجتماعية والتي تتلخص في المال والممتلكات. وإذا ما تعدَّى أي مشرّع أو جماعة هذه الحدود، بأن أعطى الأولية للثورة على حساب الشرف، أو منح بأي شكل من الأشكال المرتبة الدنيا امتياز المرتبة العليا، أفلا يجوز لنا اعتبار أن هذا المشرع أو الجماعة يقومان بعمل آثم وغير وطني؟ [2]

يجسد هذا المقطع فكرة "احتلال الروح لمرتبة أعلى من الجسد والمال" والتي من شأنها أن تُنقل إلى التقاليد الأخلاقية المسيحية وأن تُعتبر من بين الافتراضات الأخلاقية التي استرشد بها العديد من المثقفين الغربيين. الأمر الخطير في هذه الفكرة يتمثل في اقتراح أفلاطون القائم على فكرة اعتبار الدولة كفارض لهذا الرأي.

فسّر أفلاطون آراءه الراديكالية حول المال ووضحها في كتابه "الجمهورية". تتسم الأفكار المُعرب عنها في هذا الكتاب بأهمية خاصة لأن كتاب الجمهورية قد يكون العمل الأكثر تأثيراً في تاريخ الفلسفة الغربية. روى أفلاطون قصة "الكذبة النبيلة" في "الجمهورية"، حيث تهدف إلى دفع الأفراد للرضى عن النظام الطوباوي المُبَيَّنِ في هذا العمل. ووفقاً لمقتضيات "الكذبة النبيلة"، عندما أرادت الآلهة خلق البشر، استعملت معادن مختلفة للقيام بذلك. خُلقت الفئة التي كُتب لها أن تُعتبر "فاضلة" من الذهب والفضة، بينما شُكّلت الأرواح ذات القيمة المتدنية من الحديد والنحاس. عندما اجتمع الأفراد في المجتمع، "اتجه جنس الحديد والنحاس إلى تحقيق الربح، فقاموا بامتلاك المال والأرض والديار والذهب والفضة، بينما مال جنس الذهب والفضة الذي لا يطمع في

الثروة لتوفره عليها في طبيعته الباطنة، إلى الفضيلة... "[3]. ويحسم أفلاطون في الفصل بين الفئتين بتأكديه استحالة الجمع بين "الرغبة في الثروة" و"الرغبة في الفضيلة". يقول:

- في سعيهم نحو الثروة، يقلّ تقدير الأفراد لقيمة الفضيلة في مقابل زيادة تقديرهم للمال. أليس بين الفضيلة والثروة فارق يُخَفِّضُ إحداهما كلما ارتفعت الأخرى في حالة ما تم وضعهما في كفتي ميزان؟
- بلى.
- فإذا كرمت الدولة الثروة والأثرياء، قلَّت من قيمة الفضيلة والفضلاء.
- بالتأكيد.
- وعندما يُكرِّم المرء شيئاً، يُكَرِّس نفسه له. أما إذا حَطَّ من قدره، يتجه نحو التخلى عنه.
- حتماً.
- وينتهي الأمر بالمواطنين من طامحين لتحقيق التشريف وغيوريين عليه، إلى جشعين باحثين عن المال والربح؛ فيَتَمَلَّقُون للثري الغني ويُعجبون به ويُنصّبونه حكماً وحاكماً عليهم، بينما يحتقرون الفقير ويُذلونه. [4]

ويُتمُّ أفلاطون فكرته مذكراً بأن هذا التفضيل يُنتج عواقب سياسية وخيمة، حيث يُستبعَد الفقراء من المشاركة السياسية، بصرف النظر عن محاسنهم، ويحل الصراع الطبقي الدائم محل الانسجام الاجتماعي. يقول: "لا مفر من أن مثل هذه الدولة سوف تفقد وحدتها وتنقسم إلى دولتين، دولة للأغنياء ودولة للفقراء... دولتان تتآمر كل منهما على الأخرى بلا توقف"[5]. أضحى تفضيل أفلاطون للانسجام الاجتماعي الذي ربطه بالمساواة الاقتصادية، مقابل الصراع الطبقي المرتبط بالمنافسة على الثروة، حجة أساسية في التقاليد الغربية عند انتقاد الرأسمالية.

وفي ختام حديثه عن الثروة، يَخلُص أفلاطون إلى اقتراح يقتضي منع طبقة الحكام من الفلاسفة من امتلاك أي ممتلك بصفة فردية، وفرض مشاركة ثرواتهم بطريقة جماعية. فالملكية الخاصة محجوزة للسلالات الأصغر، كوسيلة للتوفيق بينها وبين حكم أفضلها. كان يعتبر هذا تطرفًا، حتى بمعايير المثقفين اليونانيين. في الواقع، كان أفلاطون نوعاً ما

متطرفاً فكرياً لدرجة أنه ادعى أن المرأة يمكن أن تكون مساوية فكرياً للرجال، وهي فكرة غير مألوفة في عصره.

لم يُشاطر المفكرون اليونانيون الآخرون أفلاطون الرأي في رفضه للملكية الخاصة في كتابه "الجمهورية". ففي أعماله الفكرية الأخرى، أظهر أفلاطون اعتدالاً أكثر مقارنة بما كتبه في كتاب "الجمهورية". تتمحور الفكرة الرئيسية لأفلاطون حول حصول الرجل على إرث مادي ليعيش حياة مريحة تمكنه من ضمان دراسة وخدمة عامة في المستوى، لأن التحرر من الحاجة لكسب العيش ضرورةٌ أساسية لتحقيق حياة جيدة. يحتاج الفرد إلى المال الوفير لضمان أن "الارتباط بالرغبة في الثراء لن ينال قدراً كبيراً من الاهتمام والتفكير"[6]. في الواقع، وعلى الرغم من انتقادهم للتجارة وللسَّاعين وراء الثراء، لم يُقدِّر لا أفلاطون ولا معظم مثقفي العالم الكلاسيكي الفقر، أو على الأقل، الفقر بدون وقت فراغ. فحتى المدرسة الفلسفية التشاؤمية (الكلبية) Cynics، التي امتدحت الفقر (اشتهر مؤسسها ديوجانس Diogenes بالعيش في برميل)، اعتقدت أن الفقر يستحق العناء فقط عندما يكون مصحوباً بالراحة وليس العمل. وتجدر الإشارة إلى أن عملية تقديس كل من الفقر والعمل هي نتاج ابتكار مسيحي كما سنرى في القسم التالي. ورغم كل هذه الانتقادات النابعة من المثقفين اليونانين، يشير الحظر الأول المُعنون "حظر كسب المال (وجب امتلاكه فقط)" إلى أن امتلاك المال أمر جيد ومحمود، لأن ما أدين بالضبط مرتبط بعملية كسب المال[7].

ربما تكون أفكار أرسطو حول المال، والتي تُعتبر الأقل راديكالية من أفكار أفلاطون، هي الأكثر تمثيلاً وتجسيداً للفكر اليوناني. ولعل أرسطو، الذي نُعت في العصور الوسطى بـ "الفيلسوف"، كان صاحب التأثير الأكبر في عهدخ، ويمتد أثره إلى ما بعد حقبة العصور الوسطى. في الحقيقة، تَدينُ نقاشات روسو وهيجل حول المال بالكثير لأرسطو، وأما ماركس، فقد استشهد به بشكل مستفيض[8].

يُحَلِّلُ أرسطو التجارة في جانبها المتعلق بالطبيعة البشرية، لأن هذه الأخيرة تجعل من الأفراد مخلوقات اجتماعية. فالحاجة إلى تشكيل مجتمع، وبالخصوص المجتمع السياسي، تتجسد وتكمن في الجنس البشري. ولا أحد يستطيع العيش بشكل مستقل إلا إذا كان وحشاً أو إلهاً. فرغم صعوبة حصول الفرد على استقلاليته التامة باعتباره مكوناً ينتمي للمجتمع، غير أن هذا الأخير، أي المجتمع، يجب أن يكون قادراً على ضمان استقلاليته واستقلالية أفراده عن طريق توفير جميع احتياجاته الخاصة سواء بإنتاجها أو بمتاجرتها مع المجتمعات الأخرى إذا لزم الأمر. ففي سياق المجتمع المستقل والقائم بذاته، تكتسي كل من الأموال والتجارة أهمية معتبرة وفائدة بليغة. ولاستحالة ضمان استقلالية الفرد الكلية، يُلزَم جميع أفراد المجتمع باللجوء إلى التجارة فيما بينهم لتلبية احتياجاتهم مستعملين المال باعتباره أداة لتبسيط هذه المعاملات. ومن خلال هذه العملية، تظهر أهمية وفعالية المال [9].

يُعتبر استحسان أرسطو لفكرة اختراع النقود فكرة ليبرالية نوعاً ما. بالنسبة لأرسطو، يُؤدّي اختراع النقود إلى ظهور مشكلة مباشرة تتجلى في بروز شكل جديد من التبادل الاقتصادي يقوم على تجميع الثروة بشكل غير محدود، بدل أن يقوم على تلبية الاحتياجات الحقيقية للأفراد. شكلّ تميز أرسطو بين اعتبار أن تلبية الاحتياجات الحقيقية أمراً مفيداً وذو منفعة، وأن الاكتفاء بكسب المال سلوك سيئ ذو مضرة، أحد أهم المواقف اليونانية التي ظلت حاضرة في فكر الحضارات المستقبلية. من جهته، وعلى عكس أرسطو، انتقد الكاتب المسرحي الأثيني سوفوكليس في القرن الخامس قبل الميلاد فكرة أرسطو المرتبطة باختراع النقود. ويقول في هذا الصدد: "لا شيء في العالم يفسد الأخلاق مثل النقود. فهي تُحوِّل المدن إلى أنقاض، وتدفع الناس للخروج عن استقرارهم الهادئ. كما تُفسد العقول مهما عظمت وتدفعها إلى القيام بأعمال دنيئة، وتُعلِّم الرجال المكر وتفقدهم شعور إدراك الذنب من كل عمل آثم".[10]

تفصل الرغبة في تجميع الثروة الفردَ عن المجتمع لسعيه إلى مراكمة ثروة غير ضرورية لتلبية الاحتياجات الفعلية. عندئذٍ، لم يعد يسعى الفرد إلى تحقيق الصالح العام، بل

أصبح يسعى لتلبية فكرة خاطئة نابعة عن مصلحته الأنانية. بعبارة أخرى، تكمن مشكلة النقود من وجهة نظر أرسطو في أنها تغري الأفراد ليتقمصوا دور الآلهة، أي تحقيق استقلالهم التام عن المجتمع، والواقع يثبت أن الناس ليسوا بآلهة. وعند سعيهم إلى تلك المنزلة، يتصرفون بشكل مخالف للطبيعة البشرية وينتقصون بذلك من مستواهم ويتدنى ليصل إلى مستوى الدواب.

منح أرسطو اسماً خاصاً للنشاط الاقتصادي المُكَرَّس لمراكمة الثروة النقدية بشكل مفرط، حيث أطلق عليه اسم "اكتناز الثروة Chrematistic". يعني مصطلح اكتناز الثروة أو تكديس المال Chrematistic الرغبة في الحصول على الثروة اللامحدودة وفنّ اكتساب هذه الثروة. يُجسد اكتناز الثروة رغبة غير طبيعية عند الفرد لأنها تُعتبر استجابة للاحتياجات البشرية الحقيقية. كما أنها أيضاً تُمثل فناً أو تقنية غير طبيعيين، حيث من المفترض أن تخدم التقنية المجتمع، غير أن اكتناز الثروة يُضر به. يتّهم النشطاء البيئيون ومناهضو العولمة اليوم الشركات والحكومات بممارسة هذا النوع من النشاط الاقتصادي، ويصطلحون عليه اسم "الرأسمالية". حسب تعريف مصطلح "اكتناز الثروة"، تظل عملية جمع المال غير خاضعة لضوابط ومقيّدات لعدم وجود سقف محدد للمبلغ المالي المسموح بامتلاكه من طرف الفرد. فعندما ينخرط الأفراد في التجارة بدافع تكديس المال والذي يتحول إلى غاية في حد ذاته، تفقد التجارة فضيلتها. وبالتالي، عندما يُكرَّس المجتمع بأكمله لاكتناز الثروة، فإنه يفقد قدرته على أن يكون فاضلاً. بشكل مقتضب ومباشر، إن الرأسمالية بلاء يصيب المجتمع.[11]

إن التمييز الأرسطي (نسبة إلى أرسطو) بين الاحتياجات الاقتصادية الحقيقية والاحتياجات الزائفة بالغ الأثر. فهو أساس العديد من التهجمات الحديثة على "الاغتراب" وقاعدة للانتقادات الموّجهة لثقافة الاستهلاك. وبالإضافة إلى ذلك، يؤدي هذا التمييز إلى خلق تمييز آخر بين السلوك الاقتصادي الذي يلبي الاحتياجات ويدعم المجتمع، والسلوك الاقتصادي المستقل عن المجتمع والمدمّر له. وفي هذا الصدد، يُشار إلى أن أرسطو كان أول من وضع ما أطلق عليه فرديناند تونيز التعارض بين

Gemeinschaft (الجماعة المشتركة) وGesellschaft (المجتمع) في القرنين التاسع عشر والعشرون (أنظر مناقشة تونيز في الفصل 5).[12]

وفي وسط المقارنة السالفة الذكر، يميز أرسطو بين الثروة في حد ذاتها والتي يعتبرها مكوّناً حسناً، وبين تكديس المال كغاية في حد ذاته. تتكون الثروة، حسب أرسطو، من الممتلكات التي تساهم في خلق سعادة الإنسان من مال وفير، وكثرة الأراضي، والعبيد، وقطعان الماشية. وتتجلى فائدتها حسب أرسطو في مساهمتها في صنع متعة صاحبها. في هذا السياق، يقول أرسطو عن الرغبة في امتلاك الثروة والماديات: "لا يلام البشر على رغبتهم وحبهم في الحصول عليها، بل لهوسهم بها وبذلهم لجهود مفرطة للحصول عليها". عندما تفسح الثروة المجال لتكديس المال، لا يُصبح المال فقط وسيلة لتلبية احتياجات الفرد أو احتياجات المالك، بل يُصبح غاية في حد ذاته. في الواقع، تعكس الرغبة في تكديس المال مبالغة في شعور يعتبر في حد ذاته طبيعياً، حيث يعتقد أولئك الذين ينخرطون فيه "أن المتعة مرتبطة بالثروة المفرطة، وبالتالي، يفسدون كل مَلَكَاتهم في سعيهم لمحاولة الحصول عليها"[13].

من جهة أخرى، يرفض أرسطو أيضاً بعض وسائل الحصول على ثروة "معتدلة" ويعتبرها بطبيعتها "فاسدة". فاكتساب الثروة من "التجارة ... يُنتقد باعتباره غير طبيعي لأنه ينتج على حساب الآخرين؛ ومن الطبيعي تماماً كره مهنة مقرض الأموال في هذه الحالة، لأن عملية إنتاج ثروته تتم من خلال المال بذاته". اعتُمد المال للتبادل وليس لكسب الفائدة. وبذلك، فإن إقراض المال هو شكل غير طبيعي من أشكال حيازة الممتلكات وهو بطبيعته أمر منبوذ[14].

في الحقيقة، لا تقتصر نظرة أرسطو للمال على رفض الأعمال المصرفية فقط. فحسب مبدأ المدينة الفاضلة، "لا ينبغي للمواطنين عيش حياة حرفي أو تاجر، لأنها حياة وَضِيعة ". ويُفسَّر ذلك بسوء "أسلوب حياتهم الذي ينبني على القيام بنشاط يُلزم الحرفيين والتجار والعمال بتكريس أنفسهم له، والذي لا يتوافق مع أي فضيلة". يتبنى

أرسطو نفس المبدأ الأرستقراطي القائم على تفضيل الزراعة كحرفة لكون الفلاح بطبيعته ليس بفرد وضيع، لكن حاجته لكسب رزقه بعرق جبينه تمنعه من توفير أوقات فراغ لممارسة الفضيلة والمشاركة السياسية. فإذا كان قادراً على توفير مدخول من أرباح أرضه لشراء العبيد للعمل فيها، لأصبح الفلاح مواطناً صالحاً. بالفعل، يحتاج الفرد إلى المال، لكن طريقة كسبه إما تجعل منه وضيعاً أو مستهلكاً للوقت أكثر من اللازم [15].

حسب بعض المثقفين اليونانيين، تَضُرُّ الرغبة المفرطة في امتلاك المال أو في الحصول على قدر كبير منه وكسبه عن طريق العمل بكل من المجتمع والفرد معاً. إن بعض الطرق المعينة لكسب المال غير مقبولة بطبيعتها، وأخرى مرفوضة لاستغراقها وقتاً طويلاً، الشيء الذي يحرم المرء من أوقات الفراغ اللازمة للتعليم والسياسة. ولهذا السبب، تُعد الزراعة أفضل من الناحية الأخلاقية مقارنة بالتجارة والصناعة.

تبنى الرومان، والذين عرفوا بإعجابهم بالثقافة اليونانية، هذه المواقف أيضاً لكونهم يُمثّلون مجتمعاً أرستقراطياً يستبيح الرقّ القائم على وجود نزعة عسكرية قوية. لم يقم الكتاب الرومانيون بتقليد نظرائهم اليونانيين فقط، بل حاولوا تضمين اختلافاتهم الدقيقة في تصورهم للقاعدة الأساسية المتمثلة في "حظر كسب المال (وجب امتلاكه فقط)". لقد أشادوا بالاعتدال في الإنفاق والادخار، وقدّروا الفقر والعمل الجاد الملازمين للسياق الصحيح، مفضلين بذلك كل عمل يسعى وراء المجد السياسي أو الخدمة الوطنية.

في أوج عهد الجمهورية الرومانية، صُوِّرت الفضيلة في العقل الروماني (كما صُوّر العديد من الثوريين الأمريكيين والفرنسيين) بقيام الأرستقراطي الروماني بالعمل الزراعي بيديه. ولقد قام الأبطال شبه الأسطوريين في روما بذلك أيضاً، حيث استُدعِي الجنرال العجوز سنسيناتوس وأرغم على ترك حرث حقله من أجل قيادة الجيش في وقت الخطر، وعاش الأمر ذاته "كاتو الأكبر" الذي عُرف بكرهه للترف، و"قرطاج"،

الذي اشتهر بارتداء ملابس محلية الصنع. لقد مثّلوا نماذج رومانية للرجل المتواضع الذي كرس نفسه للخدمة العامة.

اعتُبر "شيشرون" و"سينيكا" من أكثر الكتاب الرومان تأثيراً في المواضيع الأخلاقية، حيث تُقدم مواقفهم عن المال مُلخَّصاً للموقف الروماني بصفة عامة. كان ماركوس توليوس شيشرون (106-43 قبل الميلاد) أحد أطراف الصراعات الدموية على السلطة السياسية في روما في نهاية القرن الأول قبل الميلاد. تقلّد منصب القنصل، وترأس بعدها السلطة التنفيذية للحكومة في روما، واشتهر بمناصرته للجمهورية ضد محاولات إنشاء إمبراطورية. في نهاية المطاف، فقد حياته لأنه راهن على الحصان الخاسر في الصراعات التي أعقبت اغتيال يوليوس قيصر. عموماً، لم يمنعه تفضيله للعمل على حساب التنظير من أن يحتل مكانة مرموقة عند الأجيال المقبلة التي رأت فيه كاتباً مميزاً أكثر مما رأت فيه سياسياً.

تميّز "شيشرون" بذوقه الانتقائي وباستعماله لحجج من مختلف المدارس الفلسفية المتباينة غير مهتم بمدى تماسكها، وهو النقص الذي اعترف به بنفسه. غير أنه في الواقع، لم يمنعه الافتقار للاتساق الفلسفي من أن يصبح واحداً من أفضل الكتاب وأن تصبح أعماله محور اهتمام قراء القرون الوسطى وعصر النهضة. إذا كان أرسطو قد برز في فلسفة القرون الوسطى بدرجة أكبر، فقد احتلت كتابات شيشرون مكانة خاصة على نطاق أوسع في مجال الثقافة والنظام التعليمي النخبوي في كل من العصور الوسطى وبدايات العصور الحديثة. مثّل عنصراً أساسياً في الفصول الدراسية في القرون الوسطى. استعار منه منظرو فلسفة القرون الوسطى العديد من الأحكام، ووصل صداه إلى حدود أيام عصر النهضة. في هذا السياق، اعتبره الشاعر الإيطالي فرانشيسكو بتراركا، أحد رواد عصر النهضة، نموذجه الأدبي، شأنه شأن العديد من المثقفين. ساهم بشكل غير مباشر، أي عن طريق المتأثرين بكتاباته، في عملية الإصلاح البروتستانتي، فقد فضله مارتن لوثر على أرسطو. وظل شيشرون حاضراً في القرن الثامن عشر بفضل لوك ومونتسكيو وهيوم الذين مدحوه وأثنوا عليه في كتاباتهم.

ولكن، منذ القرن التاسع عشر، تراجعت سمعة شيشرون نتيجة انتقائيته وافتقاره إلى الأصالة، والتي كانتا أهم نقاط ضعفه. ورغم هذا التراجع، ظل لفترة طويلة يؤسس بكتاباته المناهج الدراسية النخبوية، واحتفظ، سواء بشكل مباشر أو غير مباشر، بتأثير ظاهر خلال الحرب العالمية الثانية.[16]

كان موقف شيشرون من الثروة راديكالياً أحياناً ومشابهاً لموقف أفلاطون: "يمكننا تجاهل الثروة، التي لا أدرجها في فئة العناصر الجيدة، لأن أي فرد، مهما كانت كفاءته، يمكنه الوصول إليها، وهذا الأمر لا يمكن أن يسري على الأمور الجيدة أيضاً". في الواقع، لم يمنع رفض شيشرون اعتبار الثروة بأنها أمر حسن من إدراك فائدتها، والتي، رغم ذلك، ربطها وجعلها تتناسب مع احتقاره: "لا شيء يُشكّل معياراً جيداً للروح الضيقة الزهيدة غير حب الثروة؛ ولا شيء أكثر رفعة ومجداً من ازدراء الثروة في حالة لم تكن ثرياً، وإذا كنت تمتلك ثروة، وجب عليك تخصيصها للمساعدات والسخاء". في الواقع، عُرف "شيشرون" بتفضيله للثروة البسيطة المستمدة من الإرث والزراعة، والتي تُقيّد حاجيات الفرد. في هذا الصدد، روى قصة عن الفيلسوف اليوناني زينوقراطيس: "أحضر له مبعوثو الإسكندر 50 طالنط [أكثر من مليون دولار] ... دعى زينوقراطيس المبعوثين لتناول العشاء معه في الأكاديمية ووضع أمامهم ما يكفيهم من الطعام دون أي ترف. وفي اليوم التالي، سألوه عن اسم المندوب الذي يريد أن يمنحه المال إليه. تعجب من السؤال ورد قائلاً: "ألم يُبين لكم عشاء الأمس أنني لست بحاجة إلى المال؟" تُقدِّم القصة في الواقع خلاصتين: تتمثل الأولى في أن زينوقراطيس امتلك فعلاً ما يكفي من المال لدعوة الناس لتناول العشاء وأن ماله كان يكفيه، وتتجلى الثانية في أن لا اليونانيين ولا الرومان قد مجَّدوا الفقر[17].

تعتبر فكرة شيشرون عن الكرم مثالاً جيداً للتفكير الكلاسيكي حول الاستخدام السليم للثروة. تختلف فكرته عن الفكرة الواردة في الإنجيل "بع ممتلكاتك، وهبها للفقراء، وستحصل على ثروات في السماء ...". ينبغي ألا يكون الكرم سبباً للفقر، بل "يتعين على الفرد أن يحتفظ بموارده المالية الخاصة؛ لأن السماح باستنفادها سينعكس سلباً

على صاحبها. وفي نفس الوقت، ينبغي إدارة موارد المرء المالية الخاصة بطريقة لا تنتج الفظاظة والجشع. حتماً، تتمثل أعظم ميزة في قدرة الفرد على الجمع بين السخاء من جهة، وبين الانتفاع من ممتلكاته من جهة ثانية". يُعتبر الكرم فعلاً حسناً، غير أنه وجب وضع حدود معقولة له. وبالتالي، تتلخص فكرة شيشرون في أن قيام الفرد بالتخلي عن حصة كبيرة من ثروته يعتبر خطأ [18].

لحدود اللحظة، عالجنا موقف شيشرون إزاء امتلاك الثروة، وتبين أنه يسير وفق النهج اليوناني في تطرقه للوسائل المقبولة للحصول على الثروة. وتُلَخِّصُ الفقرة أدناه المواقف الكلاسيكية التي نرى أنها تستحق أن تذكر كاملة بدون انتقائية:

> تفسر السطور التالية جوهر فهمي للمهن والحرف سواء التي يمكن للرجال الأحرار امتهانها أو التي تُعد وَضيعة. أولاً، لا يمكن لأحد أن يوافق على ممارسة المهن التي تثير كراهية الناس، كجامعي رسوم الميناء أو المرابين على سبيل المثال. وعلى نحو مماثل، يُعتبر العمل القائم على بيع الجهد بدل الموهبة عمل إذعان واحتقار. والسبب في ذلك يتمثل في أن أجورهم تعكس المقابل المادي للعبودية. وتنضاف فئة أخرى من العمل ذات السمعة السيئة والتي تقوم على شراء المنتوجات المطروحة من طرف تجار الجملة لبيعها بالتقسيط ... يعمل مثلاً جميع الميكانيكيين في مهن وضيعة لأن ابن أبوين أحرار لن يريد مثلاً أن تربطه علاقة بالمصنع. أما الوظائف الأقل إثارة للاهتمام فهي تلك التي تعمل على إرضاء نوع من المتع الحسيّة كما يقول ترنتيوس والتي تشمل كل من: "تجار السمك، والجزارون، والطهاة، ومعدو النقانق، والصيادون". وينضاف إلى هذه القائمة كل من صانعي العطور وراقصات المسرح وكامل الأعمال المسرحية الموسيقية. وفي آخر التصنيف، تتميز الوظائف القائمة على التمكن من مستوى معرفي كبير أو المُنتجة للفائدة الاجتماعية، مثل الطب والهندسة المعمارية والتدريس، بسمعة طيبة. أما فيما يتعلق بالتجارة، تقل قيمتها إذا ما كانت صغيرة وبسيطة نوعاً ما. أما إذا كانت واسعة النطاق وتُحرك بتمويل جيد، وتعمل على استيراد المنتجات المتنوعة من جميع أنحاء العالم وتوزيعها على مختلف الزبائن بأمانة، فلا داعي لانتقادها بشكل حاد. في الواقع، توفرت كل الظروف للثناء على التاجر الذي بعد جنيه لقسط كاف من المال بواسطة تجارته، أو لكي نكون دقيقين، بعد تحقيقه لرضاً عن ربحه، ينتقل من عمله في التجارة إلى مزرعته وممتلكاته.... من بين جميع المساعي

لكسب الأفراد لرزقهم، لا شيء يضاهي زراعة الأرض. تُعدّ الزراعة أكثر مصادر الرزق قبولاً، والأكثر إنتاجية، والأكثر استحقاقاً لأنها تمارس من طرف فرد حر [19].

في الحقيقة، ألم يظهر لك عزيزي القارئ أن هنالك تشابها بين أفكار عصرنا الحالي والأفكار شائعة في عصر شيشرون؟ فما زالت مهنة "المصرفي" مكروهة بصفة خاصة. استشهد شيشرون بهذا المثال الروماني للفضيلة. عندما سُئل "كاتو الأكبر" السؤال التالي: هل إقراض المال أكثر ربحية من الزراعة؟أجاب،"وماذا عن عمليات القتل؟"[20]

كان شيشرون في الواقع ليبرالياً في التعبير عن موقفه تجاه التجارة. في نفس السياق، كتب معاصره المؤرخ "تيتوس ليفيوس" أن "كل أشكال السعي وراء الربح لا تليق بأعضاء مجلس الشيوخ"، رغم أنهم، أي الأعضاء، كانوا مطالبين بامتلاك ثروات كبيرة لحماية مقاعدهم في المجلس الروماني. في الواقع، كان من غير القانوني حيازة أعضاء مجلس الشيوخ لسفينة بحرية (سمح لهم بامتلاك سفن خاصة لنقل المنتجات من أسفل النهر إلى السوق). عندما ألقى المؤرخ الروماني سالوست (86-35 قبل الميلاد) باللوم على تفكك الجمهورية الرومانية في الآثار المترتبة على الثروة والجشع المنتشر بالطبقات العليا، كان يستشهد فقط بالممارسات المألوفة الشائعة[21].

بالإضافة إلى شيشرون، كانت مؤلفات الفيلسوف والسياسي الروائي "لوكيوس أنّايوس سينيك" المشهور باسم "سينيكا" (4 قبل الميلاد - 65 م) من أكثر كتابات المؤلفين الرومان قراءة في القروة الوسطى، حيث ساهم كثيراً في صنع القاعدة الأولى للمحظورات الثلاث في التقليد الفكري الغربي. اشتهر شيشرون بكونه محامياً وكاتباً وسياسياً بارعاً. وتسلق المناصب البارزة بسرعة بالإمبراطورية الرومانية. من جهة أخرى، وبعد اشتباه ضلوعه في مؤامرة ضد الإمبراطور "نيرون" الذي تقلد منصب الوزير والمعلم خلال فترة حكمه، اختار أن يضع حداً لحياته. عُرف أيضاً بكثرة علاقاته العاطفية مع النساء المرموقات من ناحية، وبثروته الكبيرة التي كسب غالبيتها من إقراض الأموال من ناحية أخرى. بخصوص توجهاته الفكرية، لم يلتزم شيشرون بمبادئه

الفلسفية، غير أن ذلك لم يَحُل دون تصنيف كتاباته حول المواضيع الأخلاقية وفلسفة الأخلاق من صنف الكلاسيكيات.

حظيت مؤلفات سينيكا بتقدير كبير من قبل كتاب مرحلة ما بعد ظهور المسيحية. في القرون الوسطى، صنفه "دانتي"، جنباً إلى جنب مع شيشرون، في الدرك الثاني بعد "فيرجيل" في الجحيم، ومَوْقَعَهُ "جيفري تشوسر" مع سليمان والقديس بولس في حكايات بارسون. وحظي بمكانة مميزة عند كل من إيراسموس وميشيل دي مونتين وملكة إنجلترا إليزابيث الأولى[22]. توجد مراسلات غير متأكد من صحتها بين سينيكا والقديس بولس، حيث أشير إليه باستحسان من قبل القديس جيروم ولاكتانتيوس والقديس أوغسطينوس وترتليانوس، وينتمون جميعهم لفئة اللاهوتيين وآباء الكنيسة.

يختلف سينيكا عن المؤلفين الذين تحدثنا عنهم سابقاً في موقفه من الفقر. بالنسبة لسينيكا، يعدّ الاكتفاء بطعام يتكون من الخبز والماء فقط، والذي يمثل النظام الغذائي للعبيد وللسجناء، انتصاراً للقدرة على ضبط النفس وعلامة على التحرر من الجِراح والخَسائر وخَيْبات الأَمل التي يُواجِهها الأفراد في هذه الحياة. لكن، في موقف مغاير، يشيد سينيكا بالفقر باعتباره وسيلة لتحقيق الاستقلال الذاتي، وليس إهلاكاً للجسد، كما أنه يرى أن الفقر ليس بضرورة للوصول إلى الفضيلة. فرغم إشادته بفضائل الفقر في سطور طويلة، يردف سينيكا قائلاً "لا أحد يستحق إلهاً إلا إذا لم يكن يأبه بالمال. أنا لست ضد امتلاكك له، لكني أريد التأكد من أنك تمتلكه دون خوف؛ وهذا لن تحققه إلا بطريقة واحدة، أي من خلال اقتناعك بمقدرتك على عيش حياة سعيدة ولو بدونه ... ". لا ينصح سينيكا الفرد بالتخلص من ثروته، ولكن بدلاً من ذلك، يوصي بعيش الحياة بدون إبداء اهتمام كبير بها. في الفقرة التالية، يَظْهَرُ دفاع سينيكا عن امتلاك الفيلسوف للثروة: "توقفوا عن منع الفلاسفة من الحصول على المال. لم يحكم أحد على الحكمة بالفقر. بِوسع الفيلسوف أن يمتلك ثروة كبيرة... "، ولكن يجب ألا يتم كسبها بوسائل غير عادلة، وأن تكون تحت سيطرة رجل حكيم أولاً قبل كل شيء. ومقابل دعمه للثروة، يقترح سينيكا التخلص من الكماليات: "يجب علينا النظر

دونياً إلى الثروة، باعتبارها عبودية للأجر [أي العمل]. يجب التخلص من الذهب والفضة وأي مكوّن آخر قد يفسد جمالية منازلنا".[23]

وعليه، وجب علينا أن نمتلك الثروة دون إبداء تفاخر أو إظهار حاجتنا لها (يوجد تشابه بارز بين أفكار سينيكا والكالڤينيّة). وهذا لا يعني أننا لابد وأن نعمل من أجل الحصول عليها (على عكس الكالفينية). ينتقد سينيكا، على غرار المؤلفين الكلاسيكيين الآخرين، النظام التعليمي الهادف إلى مساعدة الأفراد على كسب المال: "... لا أبدي أي احترام لأي تعليم هدفه النهائي تعليم الأفراد كيفية كسب المال. بالنسبة لي، يعتبر مثل هذا النوع من الدراسات غير نافعة". يتفق موقف سينيكا مع التقليد الكلاسيكي الذي ألهم القاعدة الأولى "للمحظورات الثلاث" ويشاطره الرأي عديد من أكاديميي القرن الحادي والعشرين[24].

ساهمت مواقف المثقفين اليونانيين والرومانيين بشكل واضح في عملية تأسيس عداء المثقفين الغربيين المعاصرين للرأسمالية. ورغم رفض المثقفين المعاصرين للعديد من أفكار نظائرهم القدامى مثل مسائل العبودية ودونية المرأة وتحقير العمل اليدوي، فإنهم يشاطرونهم نفس الرأي بخصوص تكريس الحياة لاكتساب الثروة. سواء عند الإغريق والرومان أو عند المفكرين المعاصرين، تعتبر طرق كسب المال المحتقرة متشابهة ومماثلة. يكفي أن يقوم الفرد بالتفكير في الصورة النمطية للمصرفي أو المضارب في سوق الأسهم المالية لكي يلاحظ التشابه. فخلافاً للإغريق والرومان، لا يتسامح المثقفون المعاصرون مع امتلاك الثروة دون مراعاة الطرق المستعملة لكسبها. ولفهم المصادر التاريخية لهذا الموقف، وجب أن ننتقل إلى القاعدة الثانية للمحظورات الثلاث وإلى دور المسيحية في ذلك.

القاعدة الثانية - الخلفية المسيحية

يُشجع التقليد الكلاسيكي المتجسد في القاعدة الأولى للمحظورات الثلاث على فرض قيود على الثروة، ويدعو إلى جُود وكرم الفرد مع أصدقائه وباقي أفراد المجتمع. من جهتها، ذهبت القاعدة الثانية - المسيحية "حظر كنز المال (وجب التصدق به للفقراء)" إلى ما هو أبعد من هذه الأحكام.

يختلف العمل الخيري في الديانة المسيحية عن الكرم الذي تم الإشادة به في التقليد الكلاسيكي. يتوجّب على الفرد بيع الممتلكات ومنح الأموال للفقراء بغض النظر عن انتماءاتهم، أي في مجمله، يدعو التقليد الكلاسيكي عموماً إلى التخلي عن الثروة. اقترح القديس بولس حداً لهذا الإجراء، لكنه ذهب إلى ما هو أبعد بكثير من اقتراح شيشرون مؤكداً أن الفرد لا ينبغي له تكريس الكثير من الجهد في الوقت الحاضر لدرجة عدم قدرته على الاستمرار في العطاء مستقبلاً: "لا يتعلّق الأمر بمساعدة الآخرين على حساب حرمان أنفسكم؛ بل هي مسألة مساواة. في هذه اللحظة، يُلبي فائضك احتياجاتهم، وقد تُلبى يوماً ما احتياجاتك من فائضهم. يتجلى الهدف الأسمى في تحقيق المساواة. وقد أكد الكتاب المقدس ذلك حينما قال: 'الَّذِي جَمَعَ كَثِيرًا لَمْ يُفْضِلْ، وَالَّذِي جَمَعَ قَلِيلًا لَمْ يُنْقِصْ'". يختلف السخاء لدى أتباع اليسوع عن السخاء الأرستقراطي الروماني[25].

وإذا كان الموقف المسيحي تجاه الأعمال الخيرية مختلفاً، فالأمر يشمل أيضاً موقفه تجاه الأغنياء والفقراء. يُقدّم القول المعروف من إِنْجِيلُ "مَتَّى" المُقِرّ بأن دخول الجمل في ثقب الإبرة أسهل من دخول غني إلى ملكوت السماوات تلخيصاً دقيقاً للموقف المسيحي. إنه رمز لسلسلة من مجموعة من الأفكار المسيحية التي ترى أن الرجل الثري آثم للغاية، وتتعهد بأن في يوم الدينونة (حسب التسمية المسيحية)، "كَثِيرُونَ أَوَّلُونَ يَكُونُونَ آخِرِينَ، وَآخِرُونَ أَوَّلِينَ"، أي بعبارة أخرى، سينقلب النظام الاجتماعي رأساً على عقب حيث سيصبح الفقراء الأوفر حظاً. "طُوبَاكُمْ أَيُّهَا الْمَسَاكِينُ، لأَنَّ لَكُمْ

مَلَكُوتَ اللهِ. طُوبَاكُمْ أَيُّهَا الْجِيَاعُ الآنَ، لأَنَّكُمْ تُشْبَعُونَ". وبناء على هذا المقترح، بالكاد توقع أرسطو وشيشرون أن العمال "الوضيعين" قد يصبحون أفضل حالاً منهم. يُعد العهد الجديد The New Testament مليئاً بتحذيرات مُوجهة للأثرياء: "هَلُمَّ الآنَ أَيُّهَا الأَغْنِيَاءُ، ابْكُوا مُوَلْوِلِينَ عَلَى شَقَاوَتِكُمُ الْقَادِمَةِ. غِنَاكُمْ قَدْ تَهَرَّأَ، وَثِيَابُكُمْ قَدْ أَكَلَهَا الْعُثُّ. ذَهَبُكُمْ وَفِضَّتُكُمْ قَدْ صَدِئَا، وَصَدَأُهُمَا يَكُونُ شَهَادَةً عَلَيْكُمْ، وَيَأْكُلُ لُحُومَكُمْ كَنَارٍ!". وعليه، خلافاً للفكر اليوناني والروماني، تصبح كل من الفئة التي تمتلك الثروة مسبقاً، وتلك التي تسعى إلى اكتسابها، في كفة واحدة تتصف بالسوء أكثر من أي قيمة أخرى. أيضاً، يمكن أن تضاف لهذه القائمة محاولات الحصول على الثروة: "لاَ يَقْدِرُ أَحَدٌ أَنْ يَخْدِمَ سَيِّدَيْنِ... لاَ تَقْدِرُونَ أَنْ تَخْدِمُوا اللهَ وَالْمَالَ...مَحَبَّةَ الْمَالِ أَصْلٌ لِكُلِّ الشُّرُورِ...". [26]

يقع خلف عبارة "مَحَبَّةَ الْمَالِ أَصْلٌ لِكُلِّ الشُّرُورِ" تاريخ طويل وعريق، حيث استشهد بها جيفري تشوسر بصورة متكررة، وشكّلت أساس العديد من الخُطب الاشتراكية المسيحية الحديثة. تمثلت النتيجة المستمدة من هذا التوجه والواضحة كفاية في فكرة أن الحياة الطيبة لا تنطوي على الثروة، بل على الفقر والإحسان، وأن الاكتناز يتم في الجنة بدلاً من الأرض. طُلب في الواقع من الأفراد بيع ممتلكاتهم وتوزيع ثرواتهم على الفقراء. وكانت هذه الفكرة أساس نصح 'يسوع' للشاب الذي استفسره على طريقة العيش المثلى من أجل اتباع الوصايا العشر. وعندما سُئل عما إذا كان يمثل هذا السلوك ركيزة كل ما هو مطلوب فعله، أجابه: "إِنْ أَرَدْتَ أَنْ تَكُونَ كَامِلًا فَاذْهَبْ وَبِعْ أَمْلاَكَكَ وَأَعْطِ الْفُقَرَاءَ، فَيَكُونَ لَكَ كَنْزٌ فِي السَّمَاءِ، وَتَعَالَ اتْبَعْنِي". في الواقع، تشير حقيقة أن يسوع نفسه كان فقيراً، وأن الاقتداء به على المستوى المعيشي يعتبر واجباً مسيحياً، إلى حدوث ثورة في الطريقة التي أصبح يُنظر بها إلى الفقر والثروة. فلم يسبق أن صُوِّرَ إله على أنه فقير[27].

ينبني الإطار المرجعي لوجهة النظر حول الثروة والفقر والإحسان على تلك المقاطع المُتضمنة في "سفر أعمال الرسل" التي سُرَّ الاشتراكيون بها:

> جَمِيعُ الَّذِينَ آمَنُوا كَانُوا مَعاً، وَكَانَ عِنْدَهُمْ كُلُّ شَيْءٍ مُشْتَرَكاً. 45 وَالأَمْلاَكُ وَالْمُقْتَنَيَاتُ كَانُوا يَبِيعُونَهَا وَيَقْسِمُونَهَا بَيْنَ الْجَمِيعِ، كَمَا يَكُونُ لِكُلِّ وَاحِدٍ احْتِيَاجٌ..... وَكَانَ لِجُمْهُورِ الَّذِينَ آمَنُوا قَلْبٌ وَاحِدٌ وَنَفْسٌ وَاحِدَةٌ، وَلَمْ يَكُنْ أَحَدٌ يَقُولُ إِنَّ شَيْئًا مِنْ أَمْوَالِهِ لَهُ، بَلْ كَانَ عِنْدَهُمْ كُلُّ شَيْءٍ مُشْتَرَكاً، ... لَمْ يَكُنْ فِيهِمْ أَحَدٌ مُحْتَاجًا، لأَنَّ كُلَّ الَّذِينَ كَانُوا أَصْحَابَ حُقُول أَوْ بُيُوتٍ كَانُوا يَبِيعُونَهَا، وَيَأْتُونَ بِأَثْمَانِ الْمَبِيعَاتِ، 35 وَيَضَعُونَهَا عِنْدَ أَرْجُلِ الرُّسُلِ، فكَانَ يُوزَّعُ عَلَى كُلِّ أَحَدٍ كَمَا يَكُونُ لَهُ احْتِيَاجٌ.[28]

باع "حَنَانِيَّا" ممتلكاته ومنح منها فقط قسطاً إلى المسيح. انتقده القديس بطرس لامتلاك المال لنفسه، فلمَّا سمع حَنَانِيَّا هذا الكَلام سَقَطَ أرضاً وَمَاتَ. وبناء على هذا، رفض النموذج الذي قام عليه المجتمع المسيحي الملكية الخاصة[29].

بعد نزول الأناجيل، استمر المفكرون المسيحيون في الاهتمام بالقضايا التي لم ينتبه لها بشكل دقيق المفكرون اليونانيون والرومانيون مثل الدفاع على الملكية الخاصة. فباتخاذ العهد الجديد نقطة للانطلاق، جادل القديسان كليمان وأوغسطين بأن الملكية الخاصة لم تكن موجودة في جنة عدن قبل نزول آدم وحواء للأرض، وبالتالي فهي نتيجة للخطيئة. هذا لا يعني أنهم دعوا إلى إلغائها. لأن بعد نزول البشر للأرض، لم يتوفر أي بديل. نُظر إلى الملكية الخاصة من منظور ديني أو أخلاقي يؤكد على الإحسان، ودفع ذلك العديد من آباء الكنيسة الأوائل إلى حث الأفراد على التخلي عن ممتلكاتهم مع الإبقاء فقط على الضروريات القصوى. وفي هذا الصدد، أكد أوغسطين أن اكتساب الثروة لا يجب أن يشغل بال أي مسيحي صالح. بالنسبة لبعض اللاهوتيين، تعلقت المسألة بالموقف الشخصي الذي يتخذه الفرد تجاه ماله الخاص كما أكد سينيكا، في حين أن بعض اللاهوتيين الآخرين أبقوا على موقفهم القائم على إدانة مطلقة للثروة. فلقد شبّه مثلاً كل من 'باسيليوس' و'يوحنا الذهبي الفم' الرجل الغني بالسارق، وادعى القديس يعقوب أن الثروة هي دائماً نتاج للسرقة. فبالتالي، يُستنتج تجاوز المسيحيين الأوائل إلى حد كبير رغبة أرسطو في قمع اكتناز المال.[30]

في الحقيقة، استوعب اللاهوت المسيحي المواقف اليونانية الرومانية تجاه الثروة، وساهمت هذه الأخيرة في خلق موقف مسيحي مكمِّل لها. فَرَفْضُ اللاهوت المسيحي للازدراء الكلاسيكي المعتاد تجاه العاملين بأيديهم، قابله حفاظ على الاحترام الخاص الممنوح للزراعة، وتلاه إبقاء على النفور المتعلق بالتجارة. فالطعام يمثل ضرورة وحاجة بشرية على اختلاف المستوى المالي للفرد في نهاية المطاف، لكن التجارة لم تكن كذلك على ما يبدو. في هذا السياق، انتقد رئيس أساقفة ميلانو القديس "أوريليوس أمروزيوس" بشكل لاذع التجارة، حيث أدان جشع التجار واستهجن اصطياد الأسماك قصد المتاجرة بها بدل تناولها كطعام. "لم يخلق الله البحر للمتاجرة من خلاله". وفي السياق عينه، علق البابا ليون الأول على هذه المسألة قائلاً: "نادراً ما يرضي التاجر الله، وفي الواقع، قد لا يرضيه أبداً".[31]

على مستوى بعض المجالات، خلق رجال الدين/المثقفون المسيحيون تأثيراً مجتمعياً أكثر مما فعل أسلافهم الوثنيون. لم يمتلك أي فيلسوف سلطة التكفير. فحتى بعد تبني الإمبراطورية الرومانية للمسيحية كدين للدولة، لم تَستخدم قوتها لفرض مواقفها الصارمة بخصوص الثروة والتجارة. فلم يتم مصادرة الممتلكات الشخصية قسراً لتقسيمها بين الفقراء، كما لم يتم حظر ممارسة التجارة. لقد سعت المسيحية إلى تمكين الإنسان من جنة خارج هذا العالم وليس فيه. وبما أن القضاء على الخطيئة أمر مستحيل، فإلغاء الملكية الخاصة أمر مماثل. واعتُبرت الرهبانية كمنفذ لأي فرد حريص على الاقتراب من الكمال قدر الإمكان، لكن الكنيسة في الواقع لم تحاول تحويل العالم إلى دير كبير، على عكس ما قام به بعض المثقفون العلمانيون اللاحقون (ومنهم مثلاً فورييه، ولينين، وماو وبول بوت).

لكن إذا لم تكن المسيحية في بداياتها حركة ثورية اجتماعية، فقد كان القرن الثالث إلى الخامس بعد الميلاد بداية لظاهرة غير ملحوظة واستثنائية نتجت عن الاختيار الحر بدلاً من الخوف. وتحمل هذه الظاهرة اسم "التخلي العظيم" the Great Renonciation. وعلى طول السنوات 1500 التي تلت هذه الفترة، تخلى الملايين

من الأفراد عن ممارسة الجنس وعن جمع المال باسم الله. لقد أقسم الكهنة والرهبان والراهبات الكاثوليك والعديد من عامة أفراد المجتمع على التخلي عنهم. في الواقع، فرغم صعوبة التأكد من صحة تخلي رجال الدين عن ممارسة الجنس، والذي هو موضوع لا يتطرق له هذا الكتاب، فإن تخليهم عن الملكية الشخصية للممتلكات كان أكثر سهولة على مستوى التطبيق، لأن الملكية الشخصية للممتلكات من قبل رجل دين أخذ نذر الفقر vow of poverty لم تكن جائزة من الناحية الشرعية (رغم تمتع العديد من رجال الدين بالمكاسب العملية الملموسة للثروة المؤسسية للكنيسة). إن التخلي عن الملكية الخاصة من قبل غالبية فئات المجتمع، بما في ذلك تقريباً جميع مثقفي أوروبا في القرون الوسطى، كان له تأثير هائل على العلاقة بين المثقفين والرأسمالية، وساهم نتيجة لذلك في تأسيس قوة أخلاقية ومؤسسية هائلة لـلقاعدة الثانية للمحظورات الثلاث وترسيخها بقوة في تقاليد الفكر الغربي. للمضي قدماً في تحليلنا، يمكننا القول بأن موقف الكنيسة الكاثوليكية من الرأسمالية في القرن الحادي والعشرين أبعد من أن يُعتبر على أنه قبول تام لها. ونتج عن هذا التضارب المستمر تأثيرٌ تجاوز مسألة تناقص أعداد المؤمنين، بل وصل في بعض الأحيان، كما هو الحال في "لاهوت التحرير"، إلى دعم الثورات الاجتماعية التي سبق وأن رفضتها الكنيسة في القرن الرابع ميلادي.

استمر الموقف المسيحي تجاه الثروة والتجارة في التطور خلال مرحلة ما بعد نهاية الإمبراطورية الرومانية. في هذا السياق التطوري، لعب النظام الاقتصادي والسياسي في القرون الوسطى دوراً أساسياً في تعزيز كل من القاعدتين الأولى والثانية للمحظورات الثلاث. فلم تكن طبقة الفرسان في القرون الوسطى حليفة للتاجر أو لمقرض الأموال. وظلت المهن التجارية والصناعية تكتسي قيمة متدنية مقارنة بالأنشطة الزراعية. في الوقت نفسه، دعت المسيحية في القرون الوسطى إلى الإحسان، وقامت بشكل غير مسبوق بتبجيل الفقراء كما تؤكد القصة التي راجت بشكل كبير في القرون الوسطى لليسوع الذي تقمص خفية دور المتسول الجالس أمام الباب والماد يده للمارة.

في الحقيقة، شهدت فترة القرون الوسطى سلسلة من التطورات المهمة للمواقف المسيحية تجاه الثروة والتجارة. ومن تمثلات هذه التطورات في عالم الفروسية world of chivalry تصنيف خطيئة الجشع تحت خطيئة التكبر (الغطرسة) pride التي تُعتبر أسوأ الخطايا السبع المميتة (يصطلح عليها أيضاً الذنوب الكاردينالية). من جهة أخرى، وفي أواخر القرن العاشر، أكد عالم اللاهوت البارز بيتر داميان مرة أخرى أن المال هو أصل كل الشرور. وفي رده على راهب استفسره عن كيفية تحقيق الخلاص قال: "يجب أولاً وقبل كل شيء التخلص من المال، لأن الدين والمال لا يجتمعان معاً ... كلما حالفك الحظ لكسب ثروة أكبر في هذا العالم، كلما افتقرت إلى امتلاك الثروات الحقيقية". لقد تحول الجشع إلى خطيئة تضاهي التكبر، أو أشد منها [32].

عموماً، لم يثق مثقفو القرنين الثاني عشر والثالث عشر في الاقتصاد، الشيء الذي أثر سلباً على نظرة وتعامل المجتمع مع التجار. ويكفي أن اللاهوتيين قد انتقدوهم باستمرار. رأى هونوريوس Honorius of Autun (المزداد في أوائل القرن الثاني عشر) في هذا الصدد أن التجار لم يملكوا سوى فرصة ضئيلة للذهاب إلى الجنة، عكس المزارعين والفلاحين. في حين أن بيتر لومبارد (1100-1160) اعتبر أن أعمال وأنشطة التجار لا يمكن أن تتم دون القيام بإثم. وبالإضافة إلى ذلك، أدرج حُكم البابا ليون الأول القائل بأن التجار لن ينالوا رضى الرب في مرسوم جراسيانو المتكوّن من مقتطفات من القرون الوسطى قُرِأت على نطاق واسع وتحولت إلى أساس حكم معمول به. وفي نفس التوجه، أردف جراتيان قائلاً: "ينتمي الفرد الذي يشتري بضاعة ليكسب من بيعها مرة أخرى دون إحداث أي تغيير عليها إلى المشترين والبائعين الذين طُردوا من رحمة الله". بشكل مقتضب، تُشكل عمليتي الشراء والبيع خطورة روحانية.[33]

في القرن الثالث عشر، حدث تغيير في هذا الموقف السلبي. ففي سنة 1199، نُصِّبَ هوموبونوس كقديس خلفاً لكريمونا المتوفى سنة 1197، ليكون بذلك أول تاجر ينال القداسة. لقد كرس حياته للأعمال الخيرية والصالحة، وقيامه بذلك لم يمنعه من ممارسة التجارة وتحقيق الربح. وأضحى بعد ذلك راعياً ومدافعاً عن حقوق التجار. ومع ذلك، في

نفس الفترة، وعظ هوموبونوس القديس فرنسيس الأسيزي (1182-1226) بالعودة إلى راديكالية "سفر أعمال الرسل". في الواقع، تُعتبر حياة القديس فرنسيس مفيدة لتحليلنا وذلك لتعارضها في بعض النقاط مع سيرة القديس هوموبونوس. قام فرنسيس، الذي كان ابن تاجر ثري، بالتخلي عن ممارسة التجارة، وقرر بيع كل ممتلكاته واتباع المثال الذي أوصى به يسوع والمتمثل في منح كل أمواله للفقراء. وسرعان ما وجد أتباعاً ومقلدين، وشكل نظام رهباني قائم على الرهبان المتجولين. لقد أسس القديس فرنسيس بسلوكه لإحدى القواعد الواجب اتباعها من طرف رهبانه، حيث قال لهم ذات مرة في سنة 1221 أنه "لا ينبغي لهم استعمال أو الاهتمام بالمال، بل يجب عليهم جعله في مرتبة دونية". ففي كتابه "العِبر"، وصف المال على أنه "شيء غير طبيعي" (متبعاً فكرة أرسطو عن تكديس المال Chrematistic، ولكنه وسّع هذا المفهوم ليشمل جميع استخدامات المال)، واعتبره مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بخطيئة الجشع.[34]

في الحقيقة، وجب إدراك أن موقف القديس فرنسيس تعارض مع التوجه السائد في ذلك الوقت. فمثلاً، رأى القديس ألبرتوس ماغنوس (1206-1280) والقديس توما الأكويني (1225-1274) الثروة بمنظور إيجابي خاصة عند استخدامها كأداة لتحقيق الغايات الحميدة. كان لرأي توما الأكويني وقع كبير. ويُعتبر كتابه "الخلاصة اللاهوتية" الذي يعد أهم مؤلف في مجال الفلسفة واللاهوت في العصور الوسطى، مرجعاً مهماً في قضايا اللاهوت والأخلاق الكاثوليكية، حيث هيمن أتباعه followers، المعروفون باسم المُدرسيّون Scholastics، على المناصب المهمة بجامعات القرون الوسطى[35].

لم يكن الأكويني بالتأكيد مؤيداً للحياة المكرسة للتجارة. في الواقع، استشهد باستفاضة بالفيلسوف أرسطو حول الفساد الخلقي الناتج عن كسب المال اللامحدود. ولكن ذلك لم يمنعه من أن يؤكد على فائدة التجارة والتجار، وعلى الطرق التي يساهمون بها في تحقيق الصالح العام، وعلى ضرورة وجودهم بالمجتمع. قد يكون قبولاً على مضض، لكنه يشير إلى نقطة تحول جديدة. في الحقيقة، رفض توما الأكويني اعتبار عملية بيع بضاعة

بسعر أعلى مما تم دفعه كمقابل إثماً أو شكلاً من أشكال الغش، حيث يرى بأن رغم كون التجارة غير إيجابية في حد ذاتها، فهذا لا يعني بالضرورة على سوئها. بالتالي، تتجلى نقطة التحول في الانتقال من اعتبار التجارة نشاطاً غير أخلاقي في السابق إلى نشاط محايد أخلاقياً بناء على رؤية الأكويني. ويضيف في هذا الصدد أن الربح لا يمكن أن يكون الغاية الوحيدة أو النهائية لنشاط ما، ولكن قد يكون وسيلة لتحقيق شيء آخر:

> ترتبط التجارة في حد ذاتها ارتباطاً نسبياً بنوع من الانحطاط، وهي بطبيعتها لا تقوم على غاية فاضلة أو ضرورية. إن الربح الذي يشكل هدف التجارة، وإن لم يكن يعني ضِمناً، بطبيعته، أي شيء فاضل أو ضروري، فهو لا يعني باطناً، بطبيعته، أي شيء خاطئ أو مخالف للفضيلة، لذلك لا شيء يمنع أن يتم توجيه الربح إلى غاية ضرورية أو حتى فاضلة. وتصبح بالتالي التجارة مشروعة. [36]

لا يمكن اعتبار التاجر الذي يستورد الحبوب إلى بلده في وقت المجاعة مصاصاً للدماء، بل هو فاعل خير يستحق جني الأرباح حتى وإن كانت محكومة بمفهوم "السعر العادل". بحلول سنة 1320، وفي سابقة من نوعها، قام أتباع الأكويني بإصدار كتيبات أخلاقية للتجار تفترض أن التاجر قادر بالفعل على عيش حياة أخلاقية ودينية محمودة، الأمر الذي كان يعتبر مستحيلاً في السابق. [37]

من جهة ثانية، يؤسس موقف توما الأكويني من الثروة لتغيير إضافي في الفكر المسيحي. في حديثه عن خطيئة الجشع، لا يُعرّف الأكويني الجشع على أنه "الرغبة في الثروة"، بل يقدمه على أنه "الرغبة المفرطة في الثروة". وبناء على هذا التمييز، يكون توما الأكويني قد استند في تصنيفه على مبدأ أرسطو. علاوة على ذلك، لا إشكال في "أن يسعى الفرد، وفقاً لتدبير معين، إلى الحصول على ثروات خارجية يعتبرها ضرورية للعيش وفقاً لظروف حياته"، ومن الصائب أن يسعى الأرستقراطي للحصول على أموال أكثر من الفلاح. بيد أن الرغبة في الحصول على قدر أكثر مما يتناسب مع مكانة الفرد، أو الرغبة في تغيير مكانته لتحسين حالته الاجتماعية، تعتبر غير مقبولة وغير

جائزة. في هذا السياق، يُروى أن أحد أتباع الحركة المدرسيّة scholastic (القرن الرابع عشر ميلادي) قد قال: "من يمتلك ما يكفي لإشباع رغباته، ويعمل رغم ذلك بكدٍّ لاكتساب المزيد من الثروة إما من أجل الوصول إلى مركز اجتماعي أعلى، أو من أجل توفير ما يكفيه للعيش في المستقبل في حالة توقفه عن عمل، أو من أجل جعل أبنائه أثرياء وأصحاب شأن، فإن كل هذه الأمور تحثّ بشكل مريع على الجشع أو الشهوة أو الكبرياء".[38]

من جهة ثانية، شكّلت مسألة الربا، أي فرض الفائدة على المال، أحد المجالات التي شاطر توما الأكويني موقف وصحة التقاليد الاقتصادية المسيحية الأولية. اعتبرت الكنيسة الربا دائماً على أنها محرمة، وقد استشهد مرسوم غراتسيانو بـ 29 أساطين ضدها. مع تطور الممارسات التجارية، أصبح إقراض المال بالفائدة منتشراً على نطاق واسع. وأخذاً بعين الاعتبار أن أرسطو قد وجد أن فرض الفائدة أمر غير طبيعي، فإن توما الأكويني لم يكن يمتلك أدنى دافع من هذه الناحية ليغير رأيه بشأنها. فاستشهد بأرسطو عندما أراد التعبير عن رأيه: "من غير الشرعي الحصول على أجرة مقابل استخدام المال المُقرَض ..."[39].

ورغم أنه يبدو على أنه تطفل اقتصادي من وجهة نظر حديثة، فقد ظلَّ حظر الكنيسة للربا قائماً لعدة قرون. في سنة 1745، ذكَّر البابا بندكت الرابع عشر أساقفة إيطاليا في رسالة رعوية أن إقراض المال بفائدة محظور تماماً: "لا يستطيع المرء أن يتغاضى عن خطيئة الربا بزعمه أن المكاسب المالية قليلة وغير كثيرة؛ ولا يمكن التغاضي عن ذلك بحجة أن المقترض غني، ولا حتى بحُجة أن الأموال المقترضة تم تداولها بدل تركها بدون استغلال ...". في حالة الربا، كانت المنفعة ضئيلة. فالمبررات النفعية التي طبقها الأكويني على التجارة وحيازة الثروة لا يمكن تطبيقها على الأعمال المصرفية. ونفهم في هذه الحالة لماذا ظل المصرفي يمثل أحد أكثر المهن والوظائف كرهاً في الأدبيات المناهضة للرأسمالية. [40]

حافظ الفكر في العصور الوسطى عند تطرقه لمسألتي المال والتجارة على المقاربة الأخلاقية حول الاقتصاد، حيث ظلت الاعتبارات الروحية تكتسي أهمية أكبر من المنفعة. كان مبدأ حظر كنز المال (وجب التصدق به للفقراء) هو المبدأ الأساسي، الشيء الذي جعل من العالَم الاقتصادي مكاناً للخطيئة لا الخلاص. ومع سيرورة الإصلاح البروتستانتي، غُيِّر ذلك عن طريق جعل الإنتاج والنجاح الاقتصادي واجبات دينية وعلامة على التفضيل الإلهي، أو في تفسير آخر، أخرج الاقتصاد من المجال الديني، وجعل التفضيل الإلهي محصوراً في الإيمان الداخلي.

في الواقع، لا يعتبر هذا الكتاب المكان المناسب لمناقشة مستفيضة لنظريات ماكس فيبر وريتشارد هنري تاوني المثيرة للجدل حول العلاقة بين البروتستانتية وصعود الرأسمالية، والتي تم تلخيصها في الفقرات السابقة. بالنسبة لهما، شكلّت الكالفينية بشكل خاص عاملاً مهماً في تطور الرأسمالية، غير أن هذه الأطروحة قد أثارت الكثير من الجدل. ويتعلّق الأمر المهم هنا بما تركه فيبر وتاوني (دون الإشارة إليه بشكل مباشر) والمرتبط بتطوير نقد بروتستانتي خاص للرأسمالية نشأ جنباً إلى جنب مع تشجيع البروتستانتية للرأسمالية. لقد كان للنقد البروتستانتي للرأسمالية تأثير هائل على المثقفين المعاصرين.

لا يُعدّ النقد البروتستانتي للرأسمالية نقداً متعلقاً بعملية إنتاج الثروة سواء عن طريق الزراعة أو التجارة أو الصناعة. فلقد أيّد البروتستانت العمل الجاد والتكنولوجيا الجديدة. كما لم يُفَضِّل كالفن بشكل حصري الزراعة، ولم يُكن أي مشاعر ازدراء واحتقار للتجار. يقول في هذا السياق: "ما السبب الذي يمنع الدخل الناتج عن الأعمال التجارية من أن يكون أكبر من الدخل المحصَّل من امتلاك الأراضي؟ أفلا تُنتَج أرباح التاجر فقط من اجتهاده وصناعته؟" من السهل بما فيه الكفاية أن نفهم الآن لماذا يعتقد فيبر أن هناك تقارباً خاصاً بين البروتستانتية والرأسمالية، ولماذا يعتقد تاوني أن الكالفينية جعلت البرجوازية تشعر وكأنها الشعب المختار الجديد الذي يفضله الله بسبب خصائصه الجيدة [41].

إذا كانت المواقف البروتستانتية قد ساهمت في تطور الرأسمالية، فقد دفعت أيضاً بعض المثقفين إلى انتقادها على أساسين. يتمثل الأول في عدم تكريس المجتمع الرأسمالي ما يكفي من الأرباح لدعم الأعمال الخيرية. فمن وجهة النظر الكالفينية، يُعتَبَر رجل الأعمال الناجح "مشرفاً على الهبات الإلهية، ويتمثل واجبه في زيادة رأس ماله واستخدامه لمصلحة المجتمع ككل، مع الاحتفاظ لنفسه فقط بالمبلغ اللازم لتوفير احتياجاته الخاصة ...". يتعيّن على الفرد أن يستخدم ممتلكاته بأكبر قدر ممكن من الكفاءة ثم التنازل عن معظم أرباحه (جون د. روكفلر مثال جيد على ذلك). ويُلزَم الفرد على العمل، لأن البطالة تُعدّ خطيئة وإساءة للهبات الإلهية من وجهة نظر البروتستانت. وتُمثل البطالة خطيئة ذو حدين بالنسبة للرأسمالية، حيث يجب على الفرد الفقير أن يبذل قصارى جهده للعثور على عمل. في المقابل، يجب على المجتمع ضمان عمل له. وإذا دعت الضرورة، يجب على المجتمع/الدولة التدخل للتأكد من حسن استخدام الثروة ومن توفر فرص عمل للفقراء.[42]

تُشكِّل الأفكار أعلاه جذور التبرير البروتستانتي للاشتراكية والاقتصاد التخطيطي planned economy. والجدير بالذكر أن ماركس يبني جزئياً نقده لنقص الإنتاج الرأسمالي من هذا الموقف، حيث ينتقد الرأسمالية لأنها تسمح للأرباح بالوقوف في طريق الإنتاج. يوجد مثال متطرف في مُؤلفات ثورستين فيبلين، ابن نرويجيين مقيمين بأمريكا، وآفة الطبقة المترفة (انظر الفصل 5). في الواقع، يمكن أن يؤدي كل من التركيز البروتستانتي على الإنتاجية (كعلامة على النعمة الإلهية)، وميل بعض الكلفانيين لمنح المجتمع القدرة على تحديد نسبة الإنتاجية، إلى رفض للسوق الحر. شهدت أوروبا وأمريكا في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين صنفاً فريداً من "الاشتراكية" التي تجمع بين "المسيحية" و"البروتستانتية". كثيراً ما تمركز النقد البروتستانتي للرأسمالية بين ثاني المحظورات المتأثرة بالخلفية المسيحية، وثالثها العلماني الديمقراطي الذي ينُصُّ على حظر امتلاك أو ربح أموال أكثر من الغير (غياب العدل).

بالإضافة إلى ذلك، ولعله الرفض الأكثر أهمية مقارنة بسابقَيه، لا يقبل الفكر البروتستانتي بالرأسمالية لأنها لا تستند على نوايا حسنة. ومن أجل فهم أسباب ذلك، من الضروري فهم بعض الأساسيات عن اللاهوت البروتستانتي بشكل عام، وعن الكالفينية بشكل خاص. قبل شروع مارتن لوثر في القيام بإصلاح للبروتستانتية، حصل نوع من الارتباك في صفوف الكاثوليكية حول ما إذا كان الخلاص يتحقق بالإيمان، أو بالقيام بأعمال صالحة من قبيل الصدقة والحج، أو هما معاً. حسم لوثر هذا اللبس، أو على الأقل على المستوى البروتستانتي، حينما أكد أن تحقيق الخلاص رهين بالإيمان لا غير. فحسب لوثر، لا علاقة للأعمال الصالحة بدخول الجنة لإن المعيار الأساسي في هذه العملية يتمثل في إيمان الفرد الداخلي (على الرغم من أنه من الطبيعي قيام الشخص المؤمن بالأعمال الصالحة). بالتالي، تعتبر عملية وصول المرء إلى حالة السمو، أي أن ينعم بالإيمان الصحيح وبالصفح الإلهي عن الخطايا، مسألة داخلية وليست خارجية.

توَّصل بعض البروتستانت إلى تكوين موقف نقدي للرأسمالية من خلال تحليل الجانب الآخر الخاص بهذا المعتقد. ولأن البروتستانت يؤمنون بأن الخلاص يَتَأتى فقط بالإيمان، أي من دواخل ضمير الفرد، فإنهم يرفضون فكرة أن العوامل الخارجية يمكن أن تحقق خلاص الفرد، لأن لا قيمة لها حسب تصورهم. وبالتالي، لا يمكن إذاً إيجاد تبرير للرأسمالية (استُخدمت كلمة "تبرير" للحديث عن الخلاص) بناء على إنتاجيتها العالية، فهي تحتاج لضمير حي ولنوايا حسنة لا تمتلكها.

يتبنى العديد من المثقفين المعاصرين غير الكلفانيين، حسب ما يعتقدون، نفس وجهة النظر. فمن السهل عليهم اتباع هذا الموقف بعد أن قام إيمانويل كانط بعلمنة فكرة الخلاص البروتستانتي عندما ربطها بالإيمان وحده. فباعتبار أن الإيمان أمر داخلي، أي مسألة موقف فردي، فلا يعلم به إذاً سوى الرب وحده. في نهاية القرن الثامن عشر، استبدل كانط مصطلح "الإيمان" بـ "النوايا الحسنة". واعتبر كانط أن حسن النية تُمثل الأمر الوحيد المستحب أخلاقياً، وأن أخلاقيات العمل الصالح تُحَدَّدُ بناء على

النية التي تؤدى بها. على سبيل المثال، عندما يعطي الخباز الفكّة الصحيحة لطفل يبلغ من العمر أربع سنوات، من المستحيل معرفة ما إذا كان قد قام بسلوك أخلاقي حسب تعريف كانط إلا في حالة توفر طريقة لتحديد دوافعه. إذا منحه الفكّة الصحيحة لأنه اعتقد أن القيام بذلك سلوك صحيح وجب القيام به، فقد تصرف بدافع شعوريٍ مبنيٍ على واجب أخلاقي، وبذلك يُعتبر هذا الفعل حسناً على المستوى السلوكي. وإذا كان قد فعل ذلك لأنه كان يخشى من ردة فعل الزبون التالي في الطابور في حالة قام بالغش، الأمر الذي قد يؤدي إلى خسارة الزبائن الآخرين، فإن تصرفه يستند على دوافع أنانية. ووفقاً لكانط، فهذا السلوك يعتبر، في أحسن الأحوال، محايد على المستوى الأخلاقي Amoral، كما يمكن اعتباره في أسوئها سلوكاً لاأخلاقياً.

ينتج عن هذه الرؤية الأخلاقية آثار طويلة المدى على كيفية تقييم الفرد للرأسمالية. في حين أن لا فائدة أخلاقية يمكن استخلاصها من المصلحة الذاتية حسب البروتستانتية/ الكانطية، فإن آدم سميث، من ناحية أخرى، يعتبر تصرف الخباز النابع عن دوافع ذات مصلحة ذاتية هو دليل على الفوائد الأخلاقية للمجتمع التجاري. لا ترتبط النوايا بفوائد السوق كما تصورها سميث. فالتاجر "لا يبتغي إلا ربحه الشخصي. وفي سعيه نحو تحقيقه، يتحرك بفعل يد خفية لتعزيز غايةٍ لم تكن جزءاً من مبتغاه. كما أن المجتمع لا يصاب بسوء في حالة ما قام الفرد بتعزيز غاية دون قصد. فمن خلال السعي وراء مصلحته الخاصة، يعزز مصلحة المجتمع بشكل أكثر فعالية من حالة ما قام بذلك عن قصد وأراد حقاً تعزيزها". يرى آدم سميث أن الأنانية والمنافسة تُوَلِّد الخير الاجتماعي بفضل نتائجها. فالنية لا تكتسي أهمية حسب سميث لأن النوايا الحسنة قد تؤدي في بعض الحالات إلى خلق ضرر. وعليه، لن تجد الأخلاق الكانطية القائمة على حسن النوايا أولاً، وعلى الإيمان بدل السلوك ثانياً، سوى قبول محدود في المجتمع الرأسمالي المتّصف بالدوافع الأنانية. إذا لم يتصف رجال الأعمال بالنوايا الحسنة، بغض النظر عن نسبة إنتاجيتهم، فلا يمكن اعتبارهم صالحين أخلاقياً. ويصدق هذا القول على ما يبدو حتى لو وَلَّدت الممارسات التجارية سلوكاً حسناً مثل الصدق والإنصاف. بالنسبة إلى

كانط وكالفن، يُعتبر صاحب متجر سميث الذي يعطي الفكة بنيَّة صادقة من باب الحيطة والحكمة فرداً لاأخلاقياً أو محايد أخلاقياً في أحسن الأحوال، لأن نواياه أنانية لا حسنة. تعتبر الآثار الإيجابية للنوايا الخبيثة غير مهمة، لأن الأعمال الصالحة لن تدخل المرء الجنة، بل الضمير الصالح فقط من يمكنه فعل ذلك. وكنتيجة للموقفين، يمكننا القول إن جنة سميث التجارية تشكل بوابة الجحيم بالنسبة لكالفن.[43]

حسب المقاربة البروتستانتية/الكانطية، تعتبر الرأسمالية، في أفضل أحوالها، محايدة أخلاقياً، وفي أغلب الأحيان، لاأخلاقية، وذلك لاعتمادها على الأنانية والخطيئة بدلاً من النيات الحسنة والفضيلة. انجذبت فئة كبيرة من المثقفين، خاصة بعض رجال دين العلمانيين الزائفين نحو هذا النقد البروتستانتي للرأسمالية. يبتعد هؤلاء المثقفون بالفعل عن الرأسمالية بسبب هويتهم ووضعهم الاجتماعي، ويزداد اغترابهم عنها بسبب تراثهم الثقافي وحكمهم الأخلاقي. يلتقي التأكيد البروتستانتي على النيات بانشغال المثقف بالبحث عن الاستقلال الذاتي ما يجعل آثار الرأسمالية على الشخصية الفردية موضوعاً واسع الانتشار في عمليات الإدانة من قبل المثقفين. لقد كانت شخصية الرأسمالي والسمات الشخصية التي يعزّزها المجتمع الرأسمالي محورية في هجمات المثقفين على الرأسمالية.

وبذلك، ينضم ثاني المحظورات المتعلق بالخلفية المسيحية المعنونة "حظر كنز المال (وجب التصدق به للفقراء)" ونظيره الأول ذي الخلفية الكلاسيكية حظر كسب المال (وجب امتلاكه فقط) إلى صفّ التقاليد التاريخية المعادية للرأسمالية. ولقد عملوا معاً في الحفاظ على نسق الهجمات المتعددة من طرف المثقفين ضد الرأسمالية.

من جهة ثانية، وجب الإشارة إلى أمر هام يجب أخذه بعين الاعتبار. إذا كانت المسيحية هي المصدر التاريخي للقاعدة الثانية للمحظورات الثلاث، فهذا لا يعني أن المسيحية، في أي فترة من تاريخها، كانت معارضة كلياً للملكية الخاصة أو التجارة. فلقد فضّلت العديد من العناصر في التقاليد المسيحية تطور الرأسمالية والتي تختلف في

طبيعتها عن التعاليم الأخلاقية البروتستانتية. وبالتالي، فإن الخلاف لا يتجلى في أن المسيحية والرأسمالية لا يمكن أن يَتعايشا معاً، فأي اقتراح من هذا القبيل سيكون فاقداً للمصداقية بشكل واضح. غير أننا لن نتطرق في هذا الكتاب للسبل التي شجعت بها المواقف المسيحية تطور الرأسمالية. تمثل النقطة المهمة في أن التقليد المسيحي ضمَّ مواقفاً عن التجارة والثروة أصبحت فيما بعد عنصراً مهماً في المواقف المعادية للرأسمالية التي تبناها المثقفون الغربيون في القرنين التاسع عشر والعشرين. ولهذا، يظهر أن المواقف المسيحية تقف وراء العديد من الهجمات الإلحادية المعارضة للرأسمالية.

إن الموقفين الأولين، والثالث الديمقراطي الذي سيتم مناقشته أدناه، بالكاد شملت جميع المصادر التاريخية للمواقف الحديثة المعادية للتجارة. ولو كان ذلك فقط لتوضيح الطبيعة الانتقائية لهذه المسألة، فمن المفيد أن نتطرق بإيجاز لموقف النبلاء من المال، والذي ظهر كرونولوجياً بين الموقفين الثاني والثالث، وللعبه دوراً في تشكيل مواقف المثقفين المعاصرين.

عموماً، لعب "موقف النبلاء" دوراً نسبياً في تشكيل مواقف المثقفين المعاصرين، ولكنه ليس ثانوياً بأي حال من الأحوال. يمكن تلخيص هذا الدور كالتالي: "لا تكسب المال، خذه وأنفقه". في الواقع، لم يكن من المفترض أن يهتم النبيل بالمال. لقد قلّل من قيمته (واحتقر أولئك الذين يهتمون به) شأنه شأن الرهبان. غير أنه في الحقيقة كان بحاجة إلى المال من أجل الرقي بوضعه الاجتماعي ومُثُلِهِ العليا التي كان يسلبها من الفلاحين والتجار باعتباره حقاً من حقوقه سواء عن طريق النهب أو من خلال الامتيازات القانونية. إن النبيل بمجرد أن يحصل على المال، يُنفقه. "يعتبر الإنفاق والعطاء دون المبالاة بالتكلفة، ودون التفكير في المستقبل، جانباً من جوانب... المثالية الفروسية، أي الشرف والمجد". أنفق النبلاء المال جزئياً حسب الطريقة المسيحية بشكل أو بآخر، على الأعمال الخيرية، رغم أن هذه الأخيرة كثيراً ما تتخذ شكلاً من أشكال استعراض الثروة والسلطة. وبالإضافة إلى ذلك، أنفق النبلاء ببذخ على المظاهر الشخصية، على الملابس والحفلات والمسابقات والأعياد، وما غير ذلك. فمن

أجل "أن يكون المرء نبيلاً يجب أن يلتزم بالاستعراض. فهذا يعني أن تكون محكوماً، تحت وطأة فقدان المكانة، بالترف والإنفاق". ذات مرة، أراد دوق تعليمَ ابنه الطريقة الملائمة لإنفاق المال وفق معايير تناسب عظماء السادة، فأعطاه محفظة مليئة بالعملات المعدنية. عندما أعاد الشاب الابن المحفظة بعد فترة من الزمن وكانت لا تزال مليئة بالنقود، أخذها والده ورماها أمام أنظاره من النافذة. 44

من الناحية العملية، نادراً ما يفخر المثقفون المعاصرون برمي الأموال من النوافذ (رغم وجود استثناءات). غير أنه، سواء أكان أستاذاً جامعياً بوهيمياً مسرفًا أو أستاذاً جامعياً يفتخر بكونه غير مبال بالمال، فمن الغريب إيجاد مثقف يفتخر بالجهل. وتكمن عدة أسباب وراء ذلك. تلعب القاعدة الأولى والثانية للمحظورات الثلاث دوراً في تبني هذا الموقف تجاه المال. غير أن جزءاً كبيراً من التفسير يكمن في موقف النبلاء من المال الذي من المرجح تبنيه من طرف المثقفين كما سبق وفعلوا مع باقي السمات الأرستقراطية. وتجدر الإشارة أيضاً إلى أن الإحساس بالاستحقاق الذي يشعر به العديد من المثقفين، وإيمانهم بفكرة أن المجتمع مدين لهم باستمراريته، يماثل شعور الاستحقاق لدى النبلاء في القرون الوسطى.

شكلّت كل من "القاعدتين الأولى والثانية للمحظورات الثلاث" بالإضافة إلى "قاعدة النبلاء" جزءاً من الخلفية التاريخية لتطوير القاعدة الثالثة للمحظورات الثلاث. ومع ذلك، فإن أهم مصدر تاريخي لرفض المثقفين المعاصرين للمجتمع الرأسمالي لم ينبع من المجتمع الإقطاعي، ولا حتى من روما القديمة أو العالم المسيحي في القرون الوسطى باعتبارها مراجعاً لأول قاعدتين، بل متمثلٌ، كما تبين القاعدة الثالثة ذات الخلفية الديمقراطية "حظر امتلاك أو ربح أموال أكثر من الغير (غياب العدل)"، في الرأسمالية ذاتها.

على عكس أي نقد سابق للتجارة، انبثقت "القاعدة الثالثة" من وسط المجتمع الرأسمالي. اعتُبرت أوروبا في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر على أنها مجتمع

رأسمالي، أو على الأقل، في مرحلة متقدمة جداً من أن تصبح كذلك. فالاقتصاد القائم على السوق بصورة متزايدة، والتكنولوجيات سريعة النمو، والطبقات المتوسطة المتنامية، وانتشار القيم البرجوازية وليس أقلها طبقة جديدة من المثقفين كانت تتحد معاً لخلق "الرأسمالية"، وهو المصطلح الذي تمت صياغته لوصف هذا النظام في سنة 1850. [45]

أعطى السياق الرأسمالي أهمية جديدة للانتقادات الموجهة للتجارة. ففي مرحلة ما قبل الرأسمالية، لم يهدف نقد سقراط أو القديس أوغسطين إلى تدمير النظام الاجتماعي والاقتصادي السائد، لأن الرأسمالية لم تكن أساس النظام القائم آنذاك. ولكن عندما تم نقل المواقف المتجسدة في القاعدتين الأولى والثانية إلى المجتمع الرأسمالي، فمن المحتمل أن يترتب عليها إسقاط هذا الأخير. في السياق الجديد للرأسمالية، تحول الفيلسوف والواعظ إلى إصلاحيين وثوريين، الصفتان اللتان لم يكونا عليه من قبل.

القاعدة الثالثة - الخلفية الديمقراطية

أيدت القاعدة الأولى ذات الخلفية الكلاسيكية اللامساواة الاقتصادية شريطة تشكلّها بطريقة مشروعة، في حين رفضت القاعدة الثانية اللامساواة الاقتصادية من الناحية النظرية، لكنها لم تتحدّاها على أرض الواقع. لقد أجّلت الثورة المسيحية الحساب حتى يوم القيامة، أي عندما يصبح الآخرون أولين والأولون آخرين. أما القاعدة الثالثة للمحظورات الثلاث - حظر امتلاك أو ربح أموال أكثر من الغير (غياب العدل)، فلم تقدم أي تبرير للامساواة الاقتصادية، وترى أن لا سبب للانتظار حتى يوم القيامة من أجل تحقيق الإنصاف. في هذه الحالة، تصبح الثورة نتيجة منطقية للقاعدة الثالثة على الرغم من أنها ليست الوحيدة الممكنة. مهدت هذه القاعدة الطريق للمواجهة بين المثقفين والرأسمالية وأسست بذلك لأهم مراحل التاريخ الحديث.

تتمثل أهم الأسباب التي تجعل من القاعدة الثالثة أكثر ثورية مقارنة بنظيرتها الكلاسيكية والمسيحية المعادية للتجارة في المبدأ الديمقراطي. فهي تؤكد على المساواة قبل أي شيء آخر. في الوقت نفسه، عكس القاعدتين الأولى والثانية، تُضفي القاعدة الثالثة الشرعية على عمليتي جني الأموال وخلق الثروة، شريطة أن يتم توزيعها بالتساوي. في الواقع، يُشكل إضفاء الشرعية على جني الأموال موقفاً ديمقراطياً صرفاً (انظر الفصل 1). وتُعتبر حديثة نسبياً شأنها شأن المجتمع الديمقراطي نفسه، رغم أن سيرورة تكوّنها قد تطلبت وقتاً كثيراً تحول فيما بعد لتاريخ خاص بأكمله. يمكن لمح تطورها بشكل أكثر وضوحاً في ثلاثة سياقات تاريخية: أعمال جان جاك روسو في القرن الثامن عشر أولاً، اليعاقبة وطبقة الثوريين الفقراء سان-كولوتيس* Sans Culottes في الثورة الفرنسية ثانياً، وأخيراً، في بدايات الفكر الاشتراكي في أوائل القرن التاسع عشر.

من الصعب أن نتخيل اليوم أن العديد من المثقفين الغربيين قد استقبلوا الرأسمالية بصدر رحب، حيث إنهم دافعوا مبدئياً عن التجارة والصناعة وكسب المال في مرحلة كان الهدف منها تحقيق الربح فقط. شهدت مرحلة أواخر القرنين السابع عشر وبدايات القرن الثامن عشر (وإن لم يكن من دون تحديات) فترات صلح وتوافق استثنائية بين غالبية المثقفين الغربيين والمجتمع التجاري. وظل هذا النوع من التقارب سائداً في أوروباً حتى منتصف القرن التاسع عشر في أوروبا، في حين استمر حتى وقت لاحق في الولايات المتحدة الأمريكية. سنتطرق في الفصل الثالث لهذه الفترة الذهبية التي شهدها العالم الغربي بين المثقفين والرأسمالية، كما سنعالج أسباب نهايتها.

بدأت ردود الفعل السلبية تجاه الرأسمالية في مرحلة جد مبكرة. واستندت هذه الردود على أسس علمانية قائمة على المساواة، رغم أن الحجج الجديدة لم تحل أبداً محل تلك القديمة. ولهذا، ظل انتقاد الرأسمالية في القرن الثامن عشر قائماً على أساس القاعدتين الأولى والثانية. وفي أواخر القرن الثامن عشر، ارتكزت إدانة الرأسمالية على فكرة توليدها للامساواة. وبالعودة إلى التقاليد الكلاسيكية، يمكن ملاحظة هذا التأكيد

الجديد على المساواة بوضوح في مؤلفات أحد أهم نقاد الثراء والمجتمع التجاري في القرن الثامن عشر جان جاك روسو (1712-1778).[46]

ترعرع روسو نسبياً على الطريقة التقليدية للمثقفين، أي رُبي على يد الأثرياء في الصغر، وجعل من مؤلفاته مصدراً لرزقه في الكبر. اعتُبر رمزاً تمثيلياً مميزاً لطبقة المثقفين المُشكَّلة في أوروبا خلال القرن الثامن عشر. لقد حاول المزج، ولو بطريقة تقليدية، بين المواقف المستمدة من أول قاعدتين للمحظورات الثلاث من جهة، والحجج الحديثة المتعلقة بالقاعدة الثالثة الناشئة حديثاً من جهة ثانية. ربط روسو، مثله مثل القديس أوغسطينوس والعديد من اللاهوتيين المسيحيين الأوائل، الملكية الخاصة بالخطيئة. فهي تمثل بالنسبة له أصل كل الشرور الاجتماعية:

> إن أول فرد وضع يده على أرض معينة وقال "هذه ملكي"، ووجد من حوله قوماً بسطاء يصدقون ادعاءه، يعتبر المؤسس الحقيقي للمجتمع المتمدن. كم من الجرائم والحروب والقتل والبؤس والأهوال التي كان من الممكن أن يتفاداها الجنس البشري لو قام فرد ما باقتلاع الأوتاد المحددة للأرض، أو ردم القناة المحيطة بها، ومناداة إخوانه قائلاً: "احذروا الاستماع إلى هذا المحتال؛ إنكم إن نسيتم أن ثمرات الأرض ملك لنا جميعاً، وأن الأرض ذاتها ليست ملكاً لأحد، كان في ذلك هلاككم". [47]

تُمثل هذه الفقرة النسخة العلمانية للرواية المسيحية لسقوط البشرية، حيث تنعكس خطيئة آدم على كل سلالته.

اتبع روسو كل من التقاليد المسيحية واليونانية الرومانية لإظهار كراهية خاصة للمعاملات المالية (ظِلُّ أرسطو يلوح في الأفق!) وللتجار المتخصصين فيها. في هذا الصدد، اعتبر روسو أن استخدام المال يثني الأفراد عن الزراعة التي هي أفضل أخلاقياً وسياسياً من أي مهنة أخرى. ولا يُستثنى أي عمل من هذه القاعدة: "إنني أعتبر أن أي نظام تجاري مدمر للزراعة. ولا أستثني حتى المتاجرة في المنتجات الزراعية". عندما يُجبَر المزارعون على بيع سلعهم نقداً، فإنهم يصبحون "تجاراً صغاراً وأوغاداً صغاراً ولصوصاً صغاراً". فبالتالي، لا يوجد فرق بين التاجر واللص حسب

روسو. فهو يرفض باطراد جني الأموال من خلال الوسائل التجارية أو الصناعية، ويظل متمسكاً بالآراء التي تم تلخيصها في القاعدتين الأولى والثانية للمحظورات الثلاث.[48]

ولكن من منظور القاعدة الثالثة ذات الخلفية الديمقراطية، يُعتبر اهتمام روسو الأساسي بالمساواة أمراً مهماً. على سبيل المثال، ميّز روسو، لأغراض ضريبية، بين الممتلكات "الضرورية" والممتلكات "غير الضرورية". فقد رفض فكرة حاجة بعض الأفراد لممتلكات دنيوية أكثر من غيرهم، لكون أن احتياجات الجميع متساوية. يرى الكثير من المفسرين أن روسو لا يهتم بالمساواة الاقتصادية في المقام الأول، ولكن يَصُبُّ تركيزه على المساواة السياسية التي يعتقد أنها ستُدمَّر بسبب اللامساواة الاقتصادية. في الحقيقة، تطرّق روسو لكل جوانب المساواة. وتعد هذه بمثابة سمة من السمات البارزة في انتقادات المثقفين المعاصرين للمجتمع التجاري. في هذا الصدد، لخّص روسو وجهة نظره قائلاً: "إن الأمر الضروري هو أن يتمكن كل فرد من العيش دون أن يستطيع أي أحد أن يصبح غنياً. وهذا هو المبدأ الأساسي للازدهار الوطني". يعتقد روسو أيضاً أنه ينبغي على الجميع العمل على قدم المساواة. ولعل تربية روسو في جنيف الكالفينية تتجلى في قوله إن "كل من يأكل في أوقات الفراغ ما لم يكسبه بنفسه، فهو يسرق". لم يكن بوسع أي اشتراكي في العصر الحديث أن يصرح بذلك على نحو أفضل، رغم أن البعض قد يعدّل فكرة روسو بحيث يوحي أنه ينبغي لكل فرد أن يصبح ثرياً ومرتاحاً من خلال ترويج وتطوير الكماليات والتقنيات التي رفضها روسو.[49]

اعتُبِرت أفكار روسو مجرد أوهام فكرية من قبل العديد من المثقفين بما فيهم قراؤه. غير أنه في الواقع، تُوجد بعض الطرق لتحويل أحلام المثقفين المساواتية إلى حقيقة. ساهمت الثورة الفرنسية بشكل واضح في عملية تحويل القاعدة الثالثة إلى أهم تأثير على سيرورة انتقاد الرأسمالية. تم تمثيل النقد المساواتي للمجتمع التجاري خلال الثورة الفرنسية من قبل اليعاقبة من لجنة السلامة العامة، مثل "روبسبير" و"جماعة باريس سان-كولوتيس" اللذان تبنيا الأفكار المساواتية، بحيث أن الكثير منهم قاموا باقتباس

مقتطفات طويلة من كتابات روسو خلال المناقشات السياسية. وتجدر الإشارة إلى أنه كما يَدين تطور القاعدة الثانية - المسيحية بالكثير لغير المثقفين، فإن الأمر نفسه ينطبق على القاعدة الثالثة - الديمقراطية.

كان من الشائع اعتبار اليعاقبة وجماعة سان-كولوتيس من الاشتراكيين الأوائل، لكن صُحح هذا الخطأ منذ زمن. صُنفوا على أنهم اشتراكيون لتشابههم مع أنصار الاشتراكية في حملات النقد الشرس واللاذع ضد الأثرياء وكبار الوسطاء التجاريين. في الواقع، عُرف اليعاقبة وجماعة سان-كولوتيس بإعجابهم الكبير بروسو، لكنهم رغم ذلك ظلوا من كبار مناصري الملكية الخاصة، خصوصاً وأن غالبيتهم تتشكل من أصحاب الدكاكين والمتاجر. لم يُرد اليعاقبة وجماعة سان-كولوتيس إلغاء حقوق الملكية الخاصة، بل سعوا إلى تقييدها. فحسب الإثنين، يتشكل المجتمع المثالي من منتجين مستقلين صغار تفصل بينهما تفاوتات نسبية على المستوى المادي. يقول روبسبير في هذا الصدد: "يعتبر التفاوت الشديد في الثروات مصدراً للشرور والجرائم؛ ولكننا لا نشك في أن فكرة المساواة في الملكية مجرد وهم مستحيل تحقيقه"[50].

وبالتالي، تُعتبر الملكية مقبولة مجتمعياً (يتعين على المجتمع أن يُنتج قدر الإمكان) طالما أنها تُكتسب بواسطة العمل (بما يتناسب مع القاعدة الأرستقراطية الأولى)، ولكن تَكدُّس الكثير من الممتلكات في أيدي الأفراد يعتبر أمراً سلبياً (بناءً على القاعدة الثالثة - الديمقراطية). في هذا الإطار، عبَّرت إحدى هيئات حركة سان-كولوتيس عن موقفها قائلة إن "كل فرد يمتلك أكثر مما يحتاجه، لا يحق له استخدام الفائض لأنه سيسيئ استخدامه؛ وبالتالي، يحتفظ الفرد بالممتلكات الضرورية، في حين يمنح الفائض إلى الجمهورية ومواطنيها البائسين". يعود أصل هذه الفكرة مباشرة لروسو، الذي رفض فرض ضريبة على الضروريات الملحّة، في حين أجاز سلب الممتلكات غير الضرورية عند الحاجة. بعبارة أخرى، تُمثل حيازة الممتلكات "غير الضرورية" "انتهاكاً لحقوق الشعب". كتب بيلود فارين، العضو البارز في لجنة روبسبير للسلامة العامة، أن النظام السياسي يجب أن يعمل على " تقاسم الثروات بين المواطنين حتى وإن لم يكن

تقسيماً متساوياً دقيقاً". يجب أن يحصل كل فرد على نسبة معينة، ولكن لا ينبغي لأحد أن يحصل على نسبة أكبر من اللازم.[51]

من جهة ثانية، ذهب بعض الثوريين إلى أبعد من ذلك في التحليل. ولعل أكثرهم شهرة فرانسوا بابوف، صاحب خطة "مؤامرة المتساويين" الفاشلة، الذي نقلت أفكاره الثورية إلى الأجيال اللاحقة من المتآمرين والثوريين من قبل رفيقه فيليب بوناروتي (تم إعدام بابوف بالمقصلة). يوضح بوناروتي إلى أن المتآمرين خلصوا إلى فكرة مفادها أن "السبب الدائم لاستعباد الأمم يكمن في اللامساواة ... وبالتالي، إن القضاء على التفاوتات مهمة المشرّع الصالح...". وبما أن كل مواطن يعمل، أو يجب عليه أن يعمل من أجل المجتمع، "فإن ذلك يترتب عليه ضرورة تقسيم متساو للأعباء والإنتاجات والمزايا. وبالإضافة إلى ذلك، يتمثّل الهدف الأساسي للمجتمع في تجنب آثار اللامساواة الطبيعية ...". استبق الثوريون انتقادات الرأسمالية على مستوى التكنولوجيا الحديثة بحيث زعموا أنه إلى حين إلغاء الملكية الخاصة، سيخلق اختراع الآلات الجديدة بلاءً مجتمعياً متمثلاً في زيادة معدل البطالة في صفوف الفقراء، وفي مضاعفة أرباح الأثرياء. بيد أنه في حالة ما تم توزيع منتوجاتها بالتساوي، تتحول سلبيات الآلات الجديدة إلى إيجابيات.[52]

للمرة الأولى في التاريخ، قادت الثورة الفرنسية عدداً كبيراً من الأفراد إلى تبني وجهة نظر مفادها أنه من الخطأ امتلاك أو جني أموال أكثر من الغير. لم يعد هذا الرأي مرتبطاً فقط بالفكرة المسيحية التي تدعو إلى التخلي عن الخيرات الدنيوية من أجل تحقيق الخلاص، بل تم التأكيد على مسألة تشير إلى أنها الطريقة الوحيدة الصحيحة القادرة على تنظيم الحياة الاقتصادية في هذا العالم دون الحاجة إلى التفكير في أي شيء آخر. وإذا كان اليعاقبة وجماعة سان-كولوتيس لا زالوا يتحدثون لغة متشبّعة "بالفضيلة" وغيرها من المصطلحات الأخلاقية، فإن هذه المصطلحات لم تعد تحظى بأي صبغة دينية. وهكذا وُلد النقد الأخلاقي العلماني للرأسمالية.

ربما قد بدأ المثقفون حياتهم المهنية باعتبارهم طبقة ثورية. في الواقع، لا يُعتبر هذا الكتاب المكان المناسب لمناقشة مجموعة من الادعاءات حول ما إذا كان فعلاً "الأنوار" سبباً في اندلاع الثورة الفرنسية، وما إذا كان ذلك ناتج عن "خطأ روسو وفولتير" كما يزعم العديد من المحافظين. في جميع الأحوال، ضمّت كل من الثورة والأنوار مختلف الأفكار سواء تلك المؤيدة للتجارة، أو تلك المعادية لها. إذا كانت القاعدة الثالثة - الديمقراطية قد وُلدت بالفعل من عصر الأنوار والثورة الفرنسية، فإن الخطوط العريضة لها ظلت غير واضحة بعد نهاية الثورة في سنة 1815، ويرجع جزء من ذلك إلى اختفاء الجمهورية الفرنسية واليعاقبة وجماعة سان-كولوتيس بسرعة من الصورة. استطاعت القاعدة الثالثة - الديمقراطية تحقيق التكامل الغائب عنها في سياقات أخرى. وأضحت أكثر وضوحاً في المراحل الأولى للفكر الاشتراكي، ونجد خير مثال على ذلك في كتابات بيير جوزيف برودون (1809-1865).

يعتبر برودون، الناشط السياسي والصحفي، أول شخص يعتبر نفسه "أناركي". عمل لفترة وجيزة في الجمعية الوطنية الفرنسية خلال سنة 1848، واشتهر بمنافسته لكارل ماركس في الحركة الاشتراكية الناشئة. عموماً، تُظهر مسيرته المهنية لعبه دور المثقف الكلاسيكي الذي لم يبدأ ظهوره إلا في العصر الحديث. له عدة مؤلفات وعدد كبير من المقالات.

شأنه شأن العديد من المثقفين المعاصرين، تأثر برودون بالقاعدتين الأولى والثانية للمحظورات الثلاث. تعلم اللاتينية واليونانية في المدرسة الثانوية، واطّلع على مجموعة من الكُتّاب المذكورين في مناقشة القاعدة الأولى. اشتُهِرت أعماله بكثرة التطرّق إلى إدانة اللاهوتيين المسيحيين الأوائل للثروة والتجارة، فضلاً عن اعتماده على مصادر من الكتاب المقدس (تعلم اللاهوت حينما كان يعمل في مطبعة كطابع للكتب اللاهوتية). كانت علاقته مع روسو علاقة استثنائية. فلم يمنعه عدم حبه لروسو من قراءة أعماله. لقد كرر أفكار روسو بشأن العواقب المترتبة على ظهور الملكية الخاصة. يقول في هذا الصدد: "يُعتبر حق الملكية الخاصة أصل بداية الشر على الأرض، وهو أول حلقة في

سلسلة الجرائم والمشاق الطويلة التي ورثها الجنس البشري منذ بداياته". وهكذا، كما هو الحال في كثير من الأحيان، تَضمَّنَت الخلفية الفكرية لبرودون مجموعة من المؤلفين المعادين للتجارة من أزمنة وأماكن مختلفة.[53]

في انتقاده للرأسمالية، شدد برودون على المساواة إلى حد غير مسبوق. لقد جعلها ليس فقط أساساً لأفكاره الخاصة، بل آمن بثباتها في أعماق قلب كل إنسان: "نعم، يؤمن كل الأفراد أن المساواة في الظروف [أي الثروة والمكانة] مطابقة للمساواة في الحقوق؛ وأن الممتلكات والسرقة مصطلحان مترادفان؛ وأن كل التفوق الاجتماعي المعطى، أو بتعبير أفضل، الذي يُسلب بذريعة التفوق في المواهب أو العمل هو إثم وسرقة: كل الأفراد يشهدون على هذه الحقيقة بأرواحهم ...". يعتبر تلخيص برودون لرفضه للملكية الخاصة في شعاره الشهير "الملكية سرقة" أكثر دقة مما يبدو. فلقد ميّز بين "الملكية الفردية" (السلبية) و "الملكية الفردية" (الإيجابية). اعتبر الملكية الجماعية للمسيحيين الأوائل في سفر أعمال الرسل غير عملية، حيث يرى أنه ينبغي أن يكون للأفراد استخدام حصري لأدواتهم وأراضيهم وما غير ذلك، شريطة ألا يؤدي استخدام الفرد لأرضه أو أدواته أو قدراته إلى اللامساواة في الدخل. قام باختيار عبارة "جميع رواتب المجتمع متساوية" كعنوان لأحد فصول أشهر كتبه "ما هي الملكية؟". فوفقاً لبرودون، إذا قام أحد الأفراد بإنهاء عمله أسرع من الآخر، فسيستطيع توفير أوقات فراغ إضافية، لكن لن يكون قدراً على تحقيق المزيد من المال.[54]

أيضاً، في حالة ما كان فرد ما أذكى من الآخر، فلا ينبغي أن يؤثر ذلك على الوضعية المادية للفرد. يفسر ذلك قائلاً: "من المستحيل تقييم المواهب عن طريق المال، لأن الموهبة والمال صفات غير قابلة للقياس". في الواقع، رفض برودون بشكل صارم فكرة حصول المثقفين أو الأفراد الذين يتمتعون بمواهب فوق المتوسط على أجر أكبر من غيرهم (وهذه إشارة إلى التحقير الذاتي الديمقراطي الشائع بين هذه الطبقة الأرستقراطية الزائفة). فبقدر ما يسهل تحويل القُدرة والتعليم إلى مبلغ مالي، فإنهما، حسب وجهة نظر برودون، ملكية للمجتمع. "تعتبر الموهبة من صنع المجتمع أكثر من كونها هدية من

الطبيعة؛ وهي رأس مال متراكم، ولا يتلقاها سوى المُودع لها the depositary". وعليه، لا تعطي الموهبة أي حق أخلاقي في أي مكافأة أكبر من تلك التي يحصل عليها أي فرد آخر.[55]

ومن الواضح تعارض موقف برودون مع مصلحة المثقف الذاتية. يُعد ظهوره المبكر بين المثقفين المعارضين للرأسمالية، والذي يتزامن تقريباً مع تشكيل طبقة مثقفة، أمراً هاماً. يُوضِّح هذا أن ميل المثقفين إلى التحقير الذاتي، وتبنيهم لمواقف طبقة رجال الدين الزائفة (الفقر الطوعي أو المساواة)، بالإضافة إلى رفضهم الخضوع لقوانين السوق، مرتبط ارتباطاً وثيقاً بتبنيهم للمساواتية وإيمانهم بالقاعدة الثالثة - الديمقراطية للمحظورات الثلاث. ربما قد يمكن اعتبارهم من طبقة الأرستقراطيين الزائفين، لكن تمسكهم بالمساواة لا يجعلهم أقل من ذلك بالضرورة.

يكتسي الأساس الذي دفع برودون إلى رفض أي انحراف عن المساواة أهمية خاصة، حيث إنه يمثل الأساس الذي سَيَبْنِي عليه العديد من المثقفين رفضهم للمجتمع التجاري على مدى السنوات ال150 المقبلة. وهذا الأساس هو الأخلاق. شأنه شأن مجموعة المثقفين التالين، استنكر برودون أخلاقيات الطبقات الوسطى. في هذا الصدد، يروي قصة عن كيفية قيام رجل ذكي بإقناع رجال آخرين بالعمل لصالحه كعمال مأجورين، حيث سرعان ما أصبح مالكاً لأراضيهم، في حين قد بقيت وضعيتهم على ما هي عليه. "في هذا القرن الذي تسود فيه الأخلاق البورجوازية والذي كان لي الحظ أن أولد فيه، يَضعف الحس الأخلاقي إلى حد لا يفاجئني على الإطلاق سؤال العديد من مالكي الأراضي الصادقين عما أعتبره غير عادل وغير شرعي في كل هذا".

بالنسبة لبرودون، إن أي عقد يؤدي إلى خسارة أحد الأطراف هو عقد باطل أخلاقياً: "وبالتالي، هناك التزام أخلاقي في كل عملية تبادل يتمثل في ألا يربح أي من المتعاقدين أي شيء على حساب الآخر؛ أي، لكي تكون التجارة صادقة وشرعية، يجب إعفاؤها من جميع أشكال عدم المساواة". من خلال وجهة نظره في التجارة، ربما

يكون برودون على علم باتباع نفس وجهة نظر الأكويني معيداً بذلك إحياء القاعدة الثانية - المسيحية للمحظورات الثلاث، بطريقة تقوم على الشكل الأخلاقي العلماني النموذجي للمثقفين المعاصرين. يُعتبر نقد برودون الأخلاقي للرأسمالية نموذجياً للنقد الفكري اللاحق للمجتمع التجاري، وهو أكثر من تشديد ماركس على عيوب الرأسمالية كنظام للإنتاج الاقتصادي.[56]

مع برودون وغيره من الاشتراكيين الأوائل، تظهر القاعدة الثالثة - الديمقراطية للمحظورات الثلاث في حد ذاتها كتقليد معاد للرأسمالية. أصبح موقف "حظر امتلاك أو ربح أموال أكثر من الغير (غياب العدل)" محورياً في حرب العقل على المال. وهو موقف ثوري استعمله برودون ورفاقه الاشتراكيين، حيث يمثل واحداً من أبرز النماذج الصارخة التي اتخذت من قبل القاعدة الثالثة - الديمقراطية للمحظورات الثلاث، ولكنها لم تكن الوحيدة. فلم تكن كانت الاشتراكية سوى واحدة من الحلول التي يقترحها المثقفون لمواجهة الرأسمالية. يوجد العديد من المثقفين الرافضين للمجتمع الرأسمالي دون تقديم أي نظام بديل معيّن، باستثناء الحديث عن تحسين الأخلاقيات العامة. ومن سمات النقد الأخلاقي أنه غالباً ما يكون مفتوحاً وغير مُقَيّد. فيمكن مثلاً أن ينتقد الفرد الأخطاء البشرية دون أي نية لاستبدال البشر بشيء آخر. وبنفس الطريقة يستطيع المثقفون انتقاد المجتمع الرأسمالي على أساس القاعدة الثالثة - الديمقراطية للمحظورات الثلاث، دون أي نية للتخلص منها. ففي بعض الأحيان، يريدون إصلاحها. وتعتبر هذه الفكرة في صالح المجتمع الرأسمالي. وفي أحيان أخرى، تكون النية سلبية بحتة وتتجلى في شن هجوم على الخطيئة الأصلية دون اقتراح أي وصفة للخلاص، سواء كانت الاشتراكية أو أي شيء آخر. لا يُدين المثقفون لأخلاقية الرأسمالية باسم الرب، بل باسم المساواة المقدسة. غير أنهم مثل العديد من الواعظين، تُعتبر الصور التي يرسمونها للخطيئة أكثر واقعية من تصورهم للنعيم. ففي نهاية المطاف، يعد من الأسهل بكثير إيجاد أمثلة للخطيئة كنموذج.

منذ نهاية الشيوعية تحديداً، هاجم العديد من المثقفين الرأسمالية دون تقديم أي بديل لها سواء كان ثورة أو إصلاحاً. ويفسَّر ذلك عموماً بطبيعة القاعدة الثالثة - الديمقراطية للمحظورات الثلاث. يُقدم التقليد الكلاسيكي في انتقاد التجارة نمط حياة بديل محدد يتجلى في أسلوب حياة الرجل المحترم من الطبقة الراقية المنخرط إما في التأمل الفلسفي أو الخدمة السياسية. أما التقليد المسيحي، فلقد اقترح في القرون الوسطى أسلوب حياة بديل وهو أسلوب حياة المسيحي الذي تعهد بالفقر والصلاة. واقترحت قاعدة النبلاء المُثل العليا للشهامة. أما القاعدة الثالثة - الديمقراطية المتمثلة في العبارة التالية "حظر امتلاك أو ربح أموال أكثر من الغير (غياب العدل)"، لا تُقدم أي بديل معين للرأسمالية، بل يمكن اعتبارها حافزاً لكسب أكبر قدر ممكن من المال حتى يتسنى للجميع المشاركة في المنافع الناتجة عن زيادة الثروة الجماعية. بشكل من الأشكال، يمتلك المثقف الحديث تقارباً خاصاً مع القاعدة الثالثة للمحظورات الثلاث بسبب طبيعتها المفتوحة وغير المقيدة. يُسمح للمثقفين باستخدام أي شيء لهزيمة الرأسمالية. وهكذا فهي تسمح للمثقفين بالتحالف مع أي مجموعة معارضة للرأسمالية، سواء الحرفيون، أو الفلاحون، أو العمال الصناعيون، أو دول العالم الثالث، أو المجموعات العرقية والإثنية المختلفة وغيرها. وأخيراً، يُوفِّر الموقف الموجز في القاعدة الثالثة جسراً ممتازاً للطبقة الأرستقراطية الزائفة لتشكيل اتصال مع جزء آخر من المجتمع. ففي الواقع، أدت الجسور التي تشكلت على هذا النحو إلى اكتشاف العديد من الأماكن المتنوعة، وأدت في بعض الأحيان إلى الهاوية.

تعتبر القواعد الثلاث أداة مفيدة لفهم نقطة الانطلاق التاريخية لاستياء المثقفين المعاصرين من المجتمع التجاري. يُوفّر ثلاثتهم الموارد التي يمكن بواسطتها مهاجمة ممثلي المجتمع التجاري، الرأسمالي أو البرجوازي، كأفراد ضلوا السبيل. كما أنها توفر وسائل لانتقاد المجتمع الرأسمالي ككل. لقد تأثرت الأشكال التي اتخذها الصراع بين العقل والمال منذ سنة 1850 بطبيعة المثقفين المعاصرين كمجموعة، موضوع الفصل الأول، وبالتقاليد التي نوقشت هنا. لكن هذه مجرد نقطة البداية التي انطلق منها المثقفون في حملتهم

الكبرى ضد الرأسمالية، والتي تجلب المثقفين إلى ساحة المعركة، أي إلى موقع الصراع بين العقل والمال القادم. يختلف سرد أصول الصراع عن سرد وقائع الحرب نفسها، وغالباً ما يصعب التنبؤ بمسار الحرب من أصولها. ومع ذلك، فإن المصادر التي نوقشت في هذا الفصل قد أثرت على الصراع بطرق لم تكن دائماً ظاهرة للعيان مباشرة، ولكنها غالباً ما كانت حيوية في الكثيرة من الأحيان. وعليه، ستتطرق الفصول التالية لعملية تطور ذلك الصراع.

حواش

1. Thucydides, "Pericles' Funeral Oration," The Peloponnesian War, Book 2, chapter 6.

نظراً لتداول العديد من ترجمات الكلاسيكيات اليونانية الرومانية على نطاق واسع، فإن الإشارة إليها سيتم عبر الإشارة إلى الكتب وأقسام الفصول التي تتضمنها، وفي بعض الحالات إلى أرقام السطور في حالة ما أمكن ذلك.

2. Plato, The Laws, Book 4.

3. Plato, The Republic, Book 8.

4. Plato, Republic, Book 8.

5. Plato, Republic, Book 8.

6. Plato, Laws, Book 5.

7. Plato, Republic, Book 1; Laws, Book 5.

8. See Arnaud Berthoud, Aristote et l'argent (Paris: Maspero, 1981), 100.

9. Aristotle, Politics, Book I, 2:1252b.

10. Sophocles, Antigone; Aristotle, Politics, Book I, 9:1257a; 1258a.

11. Aristotle, Politics, Book I, 9:1256b; 1257b; Berthoud, Aristote et l'argent, 100, 165.

12. For the parallel with Toennies see Pierre Pellegrin, introduction, in Aristotle, Les politiques (Paris: Flammarion, 1993), 60-61.

13. Berthoud, Aristote et l'argent, 108, 165; Aristotle, Politics, Book I, 9:1257b.

14. Aristotle, Politics, Book I, 10:1258a.

15. Aristotle, Politics, Book VII, 9:1328b; Book VI, 4:1310a; Book III, 5:1278a.

16. Michael Grant, introduction, Cicero on the Good Life (London: Penguin, 1971), 35-43.

17. Cicero, "Discussions at Tusculum," Book V, 15:45, 31:88-32:90; On Duties, Book 1:19-25, 68, 106.

18. Matthew 19:21-23; Cicero, On Duties, Book 2:54-55, 64.

19. Cicero, On Duties, Book 1:150-51.

20. Cicero, On Duties, Book 2:89.

21. See John H. D'Arms, Commerce and Social Standing in Ancient Rome (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1981), 4-6; Sallust, The Conspiracy of Catiline.

22. Robin Campbell, introduction, Seneca, Letters from a Stoic (London: Penguin 1969), 24-26.

23. Seneca, Letters from a Stoic, Letters 18, 104; La vie heureuse (Paris: Arlea, 1995), 66-67; De Vita Beata, 21:6, cited in Christopher J. Berry, The Idea of Luxury: A Conceptual and Historical Investigation (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 65.

24. Seneca, Letters, Letter 88; D'Arms, Commerce and Social Standing, 153.

25. 2 Corinthians 13-15.

26. Matthew 19:21-25; Mark 10:23-31; James, 1:9-11, 2:5-6; Matthew, 6:24; 1 Timothy 6:9-10. See also Luke 6:20, 16:19-31.

27. Matthew 19:21-23; See 2 Corinthians 8-9.

28. Acts 2:43-45; 4:22-26.

29. Acts 5:3-5.

30. Augustine, in Janet Coleman, “Property and Poverty” in Cambridge History of Medieval Political Thought c. 350–c. 1450, ed. J. H. Burns (Cambridge: Cam- bridge University Press, 1991), 617; Augustine, City of God, Book 19, ch. 17; Ernst Troeltsch, The Social Teaching of the Christian Churches, trans. by Olive Wyon (Louisville, KY: Westminster/John Knox Press, 1992), 1:115-16, 118.

31. Ambrose, cited in Coleman, “Property and Poverty,” 619, 628; D’Arms, Commerce and Social Standing, 3; Leo, cited in Lester K. Little, Religious Poverty and the Profit Economy in Medieval Europe (London: Paul Elek, 1978), 38.

32. Damian, cited in Little, Religious Poverty, 36.

33. Jacques Le Goff, Your Money or Your Life: Economy and Religion in the Middle Ages, trans. by Patricia Ranum (New York: 1990), 57; Little, Religious Poverty, 36, 38, 75; D’Arms, Commerce and Social Standing, 3n.5; R. H. Tawney, Religion and the Rise of Capitalism, intro. by Adam B. Seligman (New Brunswick, NJ: Transaction, 1998), 34-35.

34. Coleman, “Property and Poverty,” 632.

35. Coleman, “Property and Poverty,” 624, 626, 628-29; Little, Religious Poverty, 176, 215; St. Thomas Aquinas, Summa Theologica, II, II, q. 117

36. Aquinas, S. T., II, II, q. 77.

37. Little, Religious Poverty, 195.

38. Aquinas, S. T., II, II, q. 117; H. von Langenstein, quoted in Tawney, Religion and the Rise of Capitalism (New York: Mentor, 1960), 36.

39. Le Goff, Your Money or Your Life, 22, 24, 28; Aquinas, S. T., II, II, q. 78.

40. Benedict XIV, Vix Pervenit, 1 November, 1745, www.papalencyclicals.net/ Ben14/ b14vixpe.htm.

41. Calvin, cited in Tawney, Religion and the Rise of Capitalism, 105. Luther himself usually rejected usury, and was on the whole much less friendly to capitalism. See Tawney, 94-96; Troeltsch, Social Teaching, 2:554-57, 560, 642, 870.

42. Troeltsch, Social Teaching, 2:648.

43. Adam Smith, The Wealth of Nations, in The Essential Adam Smith, ed. Robert L. Heilbroner (New York: W. W. Norton, 1986), 265. Smith is, however, nuanced about commercial society's benefits.

44. Philippe Perrot, Le Luxe: Une richesse entre faste et confort XVIIIe-XIXe siècle (Paris: Seuil, 1995), 43, 46.

45. The word is used in a novel by Thackeray published in 1854.

46. See Berry, The Idea of Luxury, 227.

47. J. J. Rousseau, "Second Discourse," in Œuvres Complètes, ed. Bernard Gagnebin and Marcel Raymond, with, for this volume François Bouchardy, Jean-Daniel Candaux, Robert Derathé, Jean Fabre, Jean Starobinski and Sven Stelling-Michau (Paris: Gallimard, 1964), 3:231.

48. Rousseau, "Constitution for Corsica," in OC, 3:920.

49. Rousseau, "Constitution for Corsica," OC, 3:920, 924.

50. Albert Soboul, "Utopie et Révolution Française," in J. Droz, Histoire générale du socialisme (Paris: PUF, 1997), 1:202-03, 205; Robespierre, Discours (Paris: Union Générale des Editions, 1965), 117.

51. Cited in Soboul, "Utopie," Droz, Histoire générale, 202, 204, 214-15, 220.

52. Buonarroti, La conspiration pour l'égalité, dite de Babeuf (Paris: Editions Sociales, 1957), 80-81, 157, 159.

53. Droz, “le socialisme français,” in Histoire générale du socialisme, 1:387; Proudhon, Qu’est-ce que la propriété? (Antony: Editions Tops, 1997), 99.

54. Proudhon, Qu’est-ce que la propriété?, 35.

55. Hervé Trinquier, introduction, in Proudhon, Qu’est-ce que la propriété?, 16; Droz, “le socialisme français,” Histoire générale du socialisme, 1:387; Proudhon, Qu’est-ce que la propriété?, 120, 123, 136, 232, 251-52.

56. استخدم ماركس أيضاً أسلحة أخلاقية. تعود جذور النبوءة العلمانية للماركسية إلى فكر ماركس نفسه، على الرغم من الإنكار الدائم لماركس المعروف "بماركسيته" (انظر الفصل 5). Proudhon, Qu’est-ce que la propriété?, 115, 129, 238; Droz, “le socialisme français,” Histoire générale du socialisme, 1:388.

3

مئوية (1730-1830): شهر عسل غير منتظر بين العقل والمال

مكننا الفصلان السابقان من فهم طبيعة الحرب بين العقل والمال، غير أنهما لم يفسرا لنا مظاهر العلاقة الرومانسية الوطيدة والمضطربة التي سبقت مرحلة دخولهما في صراع. في الواقع، يسبق كل عملية طلاق شهر عسل، غير أن المفاجأة في هذه العلاقة ليست في الطلاق بحد ذاته، بل في حقيقة وجود شهر عسل في الأصل. إن خلفيات النخبة المثقفة الغربية لا تقدم تفسيراً مقنعاً لسبب اعتناق هذه الطبقة بالذات للرأسمالية في بدايات المرحلة الحديثة. فلقد كان للمثقفين الغربيين تاريخ طويل من احتقار ونقد التجارة والصناعة. وهنا يطرح السؤال التالي: ما الذي دفع غالبية المثقفين الغربيين البارزين إلى اعتبار الرأسمالية مفيدة في الفترة الممتدة من أواخر القرن السابع عشر إلى أوائل القرن التاسع عشر؟ للإجابة على هذا التساؤل، وجب علينا فهم الانجذاب غير المسبوق الذي مثله المجتمع التجاري بالنسبة للمثقفين أولاً، وفهم سبب انتهاء هذه العلاقة ثانياً، لكي نتمكن من معرفة سبب نشوب الصراع الذي أعقب ذلك ثالثاً. تُقدم لنا فترة "شهر العسل" مجموعة من المعلومات عن الصراع القائم بين العقل والمال، في حين تعرض لنا فترة "الانفصال" معطيات إضافية، خصوصاً حول صعوبة، أو بالأحرى، استحالة، حدوث فترة "شهر عسل" ثانية بين الثنائي.

نقطة الانطلاق

توجد عدة أوجه اختلاف مهمة بين مثقفي القرن الثامن عشر الذين أثنوا على الرأسمالية، ومثقفي الحقب الأخرى سواء السابقة أو اللاحقة. سَهلت هذه الاختلافات المأمورية على المثقفين لتغيير موقفهم تجاه التجارة في ذلك الوقت، ولكن ازداد الأمر صعوبة بشكل واضح بعد تلك الفترة. فمن بين هذه الاختلافات المهمة للغاية، كانت القاعدة الثالثة - الديمقراطية "حظر امتلاك أو ربح أموال أكثر من الغير (غياب العدل)" لا تزال في طور النشأة، الشيء الذي صعّب من مهمة تحديد طبيعة علاقتها مع الرأسمالية. وفي هذا الصدد، اختلف مثقفو القرن الثامن عشر الذين وقعوا في غرام الرأسمالية عن نظرائهم من المراحل الأخرى. فعلى عكس أسلافهم، كان مثقفو القرن الثامن عشر أنصاراً للمساواة، كما أنهم لم يربطوا الرأسمالية باللامساواة كما فعل خلائفهم.

لقد كان مثقفو القرن الثامن عشر على دراية تامة بالقاعدتين الأولى والثانية للمحظورات، كما كانوا أيضاً على معرفة بالمواقف المناهضة للتجارة من قبل أسلافهم. ولاسترجاع سمعة التجارة، كان على الكُتاب قلب الأحكام الأخلاقية التقليدية رأساً على عقب. وتمثلت إحدى طرق القيام بذلك في إعادة كتابة التاريخ. لذلك، أثنوا على أثينا التجارية وعلى أسبرطة الزراعية، وخرجوا بتفسيرات جديدة لسقوط روما، وكتب فولتير حينها أن "ازدهار أثينا قد أنتج رجالاً عظماء من كافة الأصناف. وكان لدى أسبرطة عدد قليل من الجنرالات، أقل بكثير من المدن الأخرى". ومن جهته، أشار هيوم إلى أن "الدافع الرئيسي وراء قيام الأخلاقيين الصارمين بالانتقاد الشديد لتحسين صورة الفنون يتمثل في مثال روما القديمة". لكنه رفض تبرير سقوط الإمبراطورية الرومانية بتفشي الرفاه والرخاء، ونسب ذلك إلى تفضيل الرومان لحملات الغزو بدل ربح الكثير المال. فتحت حججه حول التاريخ الروماني (مثل حجج مونتسكيو التي سبقته) أذهان القراء أمام احتمالية أن يكون للمجتمع التجاري مزايا غير معروفة.[2]

من جهة ثانية، كان لعصر الأنوار، المعروف أيضاً باسم الحركة الفكرية الإصلاحية في القرن الثامن عشر، علاقة بهذا التغيير في وجهات النظر السائدة. اعتُبر إعلان سقوط الثقة عن السلطات القديمة من عادات عصر الأنوار. من المنظور الجديد المستنير، ضُلل عالم القرون الوسطى الجاهل من طرف أرسطو. في الواقع، سَخِر أنصار المجتمع التجاري من الأفكار الاقتصادية التي تبناها أرسطو وتوما الأكويني وأتباعهم، وخاصة تلك التي ظهرت خلال القرون الوسطى والمتعلقة بمنع فرض فوائد على القروض. ونتيجة لهذا، أصبح مثقفو القرن الثامن عشر، على عكس أسلافهم، مستعدين للتحرر من أفكار أرسطو واعتناق الرأسمالية باسم الحداثة.[3]

في الواقع، ساد كثير من الغموض خلال فترة شهر العسل بين المال والعقل. وانطلقت هذه الفترة منذ أواخر القرن السابع عشر إلى حوالي سنة 1820 أو 1830، مع عدم نسيان ظهور المواقف المناهضة للتجارة بشكل حازم خلال مرحلة الثورة الفرنسية الراديكالية. وبحلول منتصف القرن التاسع عشر، عادت المواقف المناهضة للتجارة للظهور مرة أخرى، وزاد عدد المثقفين الرافضين للرأسمالية. في الحقيقة، فعلى الرغم من استمرار شهر العسل لفترة أطول في بعض التخصصات المنعزلة مثل "الاقتصاد السياسي" و"الاقتصاد الحديث" لاحقاً، إلا أنه تحول إلى انفصال في أذهان المثقفين بحلول نهاية القرن التاسع عشر. بالإضافة إلى ذلك، شهدت فترة شهر العسل نوعاً من الاضطراب في حد ذاتها. فرغم أن بعض أشهر مفكري عصر الأنوار قد قاموا بالدفاع عن الرأسمالية في موقف غير مسبوق، إلا أن عددهم كان ضئيلاً ولم يشكل أغلبية. وعليه، يظهر أن النقاش الدائر في القرن الثامن عشر بشأن المجتمع التجاري كان محتدماً.[4]

سيتم الاستعانة بمواقف ثلاثة مفكرين بارزين كنماذج رئيسة لإظهار كيفية تأييد المثقفين للتجارة خلال فترة "شهر" العسل التي سادت بين العقل والمال. ويتعلق الأمر هنا بآدم سميث (90-1723)، الكاتب إسكتلندي الأصل ومؤلف كتاب "ثروة الأمم" ومؤسس علم الاقتصاد الحديث؛ والاسكتلندي الآخر ديفيد هيوم (1711-1776)،

الذي اشتهر بكونه فيلسوفاً ومؤرخاً لادينياً (توفي باعتباره محايد دينياً agnostic) بدلاً من كونه محللاً اقتصادياً والذي لم يمنعه من أن يكون صوتاً بارزاً في عصره؛ وأخيراً، الفرنسي ألبارون مونتسكيو (1689-1755)، مؤلف كتابي "الرسائل الفارسية" و"روح القوانين"، والذي يعتبر أحد كبار المنظرين السياسيين للأنوار الفرنسي. إذا شكل المفكرون الثلاثة استثناءً خلال تلك المرحلة مقارنة بغالبية معاصريهم، فإنهم يعتبرون أيضاً من أكثر المثقفين تأثيراً في عصرهم لقيامهم بالدفاع عن المجتمع التجاري عن طريق تقديم مجموعة من التبريرات.

مبررات لصالح التجارة

اكتسى مصطلح "التبرير" معاني عديدة لم يعد يشار إليها كثيراً. فحسب مضامين قاموس اللغة الانجليزية (لم يشر الكاتب لأي قاموس محدد)، تعني كلمة "تبرير" عملية "إثبات أحقية الشيء أو صحته أو معقوليته". يمزج هذا التعريف بين المعاني الأخلاقية ("الحقّ") واللاأخلاقية ("المعقولية")، في حين يشير التعريف الثاني إلى أن التبرير يمثل "إعلاناً أو إثبات براءة أو نزاهة، أي الصفح والاعتذار". ويعتبر هذا التعريف الأقرب إلى المعنى القديم للمصطلح الأكثر تركيزاً على الشق الأخلاقي. وفي التعريف السادس المشار إليه في القاموس والذي يعتبر "لاهوتياً"، يشير إلى مسألة متعلقة بـ"التحرر من ذنب عظيم، والتصالح مع الله"، وهو التعريف الأقرب للمسألة المطروحة هنا في الفقرة. في السياق عينه، استخدم البيوريتانيين Puritans المصطلح بطريقة أخرى. فمعنى أن يكون الفرد "مبرراً" يُقصد به حصوله على نِعَم الله وتحرره من الخطيئة. ويمثل هذا التعريف ضرورة معرفية وجب أخذها بعين الاعتبار عند الحديث عن الدفاعات الفكرية للرأسمالية، خاصة فيما يتعلق بالقاعدة الثانية للمحظورات الثلاث - المسيحية. تُهيمن المرجعيات الأخلاقية، العلمانية واللاعلمانية، على تبريرات مثقفي القرن الثامن عشر للتجارة، في حين نعتبر من جهتنا أن تزايد الإنتاجية الاقتصادية يعتبر النقطة الأكثر وضوحاً لبدء الدفاع عن الرأسمالية. ولكن رغم

القيام بذلك، أي الدفاع عن الرأسمالية بسبب إنتاجيتها، فإن مثقفي القرن الثامن عشر غالباً ما استحضروا الاعتبارات الأخلاقية، كمفارقات في بعض الحالات، لتوفير دعم أخلاقي جديد غير متوقع للسوق.[5]

عند النظر إلى الكيفية التي يبرر بها المثقفون الرأسمالية، نستطيع جرد عدة أساليب متميزة. أولاً، تم تبرير التجارة أحياناً على أسس براغماتية محايدة أخلاقياً Amoral أي تتجاهل الجانب الأخلاقي، أو ربما قد تصل لحد اعتبارها مبنية على دوافع لا أخلاقية Immorality. واعتُبرت هذه الأساليب الأكثَر راديكالية والأقل استعمالاً لتبرير التجارة. ثانياً، كثيراً ما تم التوصل إلى أن التجارة، بالرغم من المظاهر، مفيدة في عملية النهوض بالأخلاق. ثالثاً، تم التوصل إلى أن الرأسمالية تُولّد فوائد سياسية واجتماعية عديدة. وفي هذه الحالة، غالباً ما كان يتم التغني ب"المساواة" باعتبارها مصطلحاً له ثقله الأخلاقي والسياسي الواسع. بشكل لافت للنظر، وبناء على مقاربات القرن الحادي والعشرين، يمكن اعتبار أن مجموعة من مفكري الأنوار قد دافعوا عن الرأسمالية باعتبارها قوة لتحقيق أعلى معدلات المساواة. ولربما هذا المبرر المُدافع عن الرأسمالية من القرن الثامن عشر هو الأقل شهرة. وعملياً، كثيراً ما يعتمد المفكرون في حججهم على الجمع بين أسلوب أو أكثر، تماماً كما يفعل المفكرون المناهضون للرأسمالية عند استنادهم على قاعدة أو أكثر من القواعد المحظورات الثلاث.

استندت الحجة الأكثر دعماً للتجارة على فكرة "نزع الطابع الأخلاقي" عن القضايا المتعلقة بالترف والثراء، وإخراجها من نطاق النقاش القِيمة حتى يتسنى تقييمها على أسس نفعية بحتة[6]. ربما اعتبُرت هذه الاستراتيجية، واللغة التي قُدِّمت بها، أكثر "حداثة" من جهة، وأقل شيوعاً من جهة ثانية. ومن الأمثلة على ذلك طَرْحُ آدم سميث القائم على فكرة أن منافع وفوائد التجارة تُمثل أول مبرر لها، الشيء الذي يدفع الفرد لغض الطرف عن الدوافع المحركة لها. فالتاجر، حسب آدم سميث:

> ... لا يبتغي إلا ربحه الشخصي. وفي سعيه نحو تحقيقه، يتحرك بفعل يد خفية لتعزيز غايةٍ لم تكن جزءاً من مبتغاه. كما أن المجتمع لا يصاب بسوء في حالة ما قام الفرد بتعزيز غاية دون قصد. فمن خلال السعي وراء مصلحته الخاصة، يعزز مصلحة المجتمع بشكل أكثر فعالية في حالة ما فعل ذلك عن قصد وأراد حقاً تعزيزها.[7]

لم يكتف المدافعون عن الرأسمالية بتجاهل النيات فحسب، بل لجؤوا أحياناً إلى استعمال الدعوة إلى الخطيئة بشكل مباشر لتحقيق غاياتهم. في هذا الصدد، كتب هيوم: "نظراً لأن هذه المبادئ [الفضائل] مجرَّدةٌ من المصلحة الخاصة ومن الصعب دعمها، فمن اللازم أن يحتكم البشر لمشاعر أخرى تحفزهم بروح الجشع والصناعة والفن والترف". كانت الدعوة إلى الجشع، باعتباره خطيئة مميتة، ومحركاً للاقتصاد، فعلاً غير مسبوق في الواقع (حتى ولو كان برنارد ماندفيل قد فعل ذلك في وقت سابق). كان مونتسكيو صريحاً بنفس القدر في مدح الزهو Vanity: "إن الزهو نابض إيجابي للحكومة، في حين أن الكبرياء نابض يُشكِّل خطراً عليها، ولا نحتاج سوى أن نقبل بما ينتج عن الزهو من محاسن غير قابلة للعد لِنُبصِرَ تجليات الترف والصناعة والفنون والأزياء واللطف والذوق ... ". لم يكن لدى آدم سميث أدنى شك في أن الحضارة هي نتاج الزهو، وأن الزهو أحد الأسباب المُفسِّرة لرغبة الأفراد في الثراء. في الواقع، لم يزد المال من سعادة الأفراد على الرغم من اعتقادهم أنه قادر على ذلك. لكن "من الجيد إدراك أن الطبيعة فرضت علينا بهذه الطريقة. فإن هذه الحيلة قد أشعلت شرارة المجهودات الإنسانية وحافظت على نشاطها المتواصل، ودفعت البشر إلى استصلاح الأرض، وبناء المنازل، وتأسيس المدن والجمهوريات والدول الديمقراطية، واختراع وتحسين كافة العلوم والفنون ... ". بعبارة أخرى، حُوّل الزهو والترف اللذان كانا يعتبران حتى ذلك الحين عيباً في الشخصية الإنسانية إلى أدوات اقتصادية.[8]

مكّنت هذه الحجج الجديدة مدافعي الرأسمالية من مهاجمة منتقديها باعتبارهم خصوماً للبشرية دون الأخذ بالاعتبار نواياهم الحسنة. فقد اعتُبر رجال الدين التقليديون المناهضون لمظاهر الترف والتجارة، سواء كانوا مسيحيين أصيليِّين أو معجبين

بإسبرطة، مصادر ضرر بالبشرية: "قد يكون المصلح الذي يُعقِّد من مأمورية الحياة لاستعماله أسلوباً صارماً موضعَ تبجيل من قبل عامة الناس، ولكن الرجال الحكماء الذين يُسخِّرون أحكامهم لتوفير الهدوء والراحة للمجتمع سيقومون بالتنقيص من قيمته". وفي هذا السياق، رأى ديفيد هيوم أن غياب التجارة والصناعة والكماليات سيحول دون توفر حافز للعمل الجاد أو لتطوير التكنولوجيا.[9]

تجسد التبريرات اللاأخلاقية للتجارة قطيعة جذرية مع التقاليد الفكرية الغربية. وقد مثَّلت هذه التبريرات إشكالية حتى بالنسبة لأشد المثقفين راديكالية. يميل المثقفون باعتبارهم "رجال دين علمانيين" إلى إضفاء الطابع الأخلاقي على الموضوعات الجدلية بدلاً من نزعها عنها. في هذا الصدد، تمكنوا من إيجاد أساليب لاكتشاف فضائل استثنائية جديدة للتجارة. بالموازاة مع عملية استئصال الأخلاق من التجارة، ظهرت سلسة من الحجج نزعت أيضاً الغطاء عن أخلاقيات الرأسمالية. فحتى المثقفون الذين استدلوا بالحجج الداعية إلى "نزع الطابع الأخلاقي" (آدم سميث على سبيل المثال)، قدموا في المقابل تبريرات تصب في مصلحة التجارة وتستند على أسس أخلاقية.

وفقاً لآدم سميث، يتعاطف البشر بشكل متبادل وطبيعي مع بعضهم البعض. كما أن الذات البشرية تُحب تَلَقِّي وسماع الإشادة من الغير. وفي الواقع، ينبع الفعل البشري في جزء كبير منه من هذه الرغبة في الثناء والاستحسان. فمثلاً، نجد في السوق مصادر للاستحسان والثناء، ليس نتيجة طاعة منظومة دينية أو أخلاقية معينة، أو نتيجة الانتصار في عراك يدوي، ولكن تتولَّدُ بفضل إقامة عمليات الشراء والبيع، وتنفيذ العقود وحفظها. فتتحقق رغبتنا في الحب والثناء من خلال كسب المال. تعكس كل صفقة ثقة الغير فينا، وتُجسد كل عملية بيع اعترافاً بقيمتنا الشخصية. في الحقيقة، يمكننا القول إن نظرة سميث للسوق قد تنبأت مسبقاً بإعلان جورج سيميل الذي يعتبر أن علاقات السوق مماثلة لعلاقات الحب. ففي كليهما، أي في العلاقات الغرامية وفي السوق، تحاول الأطراف المشاركة توقع وإشباع رغبات الطرف الآخر (العشيق أو الزبون في هذه الحالة). حسب تحليل آدم سميث للمجتمع الرأسمالي، يُصبح الإقناع

الذي كان في خدمة الخطابة السياسية (ويمكننا أن نضيف أيضاً الإغراء الجنسي) مكرساً بدلاً من ذلك للتجارة، حيث يعمل على تحقيق نتائج إيجابية. "وبهذه الطريقة، يُحوّل السوق أشكال الصراع الباحثة عن الاعتراف إلى منافسة منظمة ومنسقة" كما ورد في أحد التعليقات. وعكس الغزوات اللامحدودة التي يخوضها المحارب النبيل، أو الخلاص النهائي الذي يسعى إليه القساوسة، سعى التاجر إلى سلك طريق الثروة بحثاً عن الثناء والإشادة والاستحسان. كان من الأفضل للتاجر أن يركز على فن إدارة المبيعات بدلاً من الدين أو الثورة. وأصبح المجتمع أفضل حالاً نتيجة لهذا التغيير الذي استفادت منه كل فئات المجتمع وازدهرت معه الإنتاجية الاقتصادية، واستحسنه كذلك الأفراد معنوياً ومادياً. لقد تم حمايتهم من التطرف (fatancism) والغضب الهائج (bersker rage).[10]

تمكنت التجارة، وكذلك التاجر، من اكتساب دور أخلاقي إيجابي لتأديته:

> تُعالج التجارة الأحكام القبلية الهدّامة. فأينما وُجدت تجارة، وُجدت طباع لينة. وأينما وُجدت طباع لينة، وُجدت التجارة. يمكن اعتبارها قاعدة عامة تقريباً.
>
> .... فقد ساهمت التجارة في نشر معارف عن الطباع بجميع الأمم، ونتيجة المقارنة بينها، تَولَّد خير كبير.[11]

وفي نفس التوجه، قدَّمَ مونتسكيو قائمة طويلة من الفضائل التي تعمل الرأسمالية على تعزيزها، يقول: "تحمل الروح التجارية معها قناعة واقتصاداً واعتدالاً وعملاً وحكمة وهدوءاً ونظاماً وقاعدة. فبالتالي، تصبح الثروات الناتجة عن هذه الروح إيجابية ومُنتجة لأثر إيجابي". وفي السياق عينه، لاحظ ديفيد هيوم أن "كلما زاد صقل الأفراد للملذات، قلَّ انغماسهم في التجاوزات على اختلاف أنواعها"، ورغم تشجيع الرفاه على الخيانة الزوجية، فإنه رغم ذلك قلّل من مظاهر الفوضى التي تُعتبر أسوأ من الخيانة. ولهذا، يمكننا القول إن الرأسمالية جعلت معظم الأفراد أكثر فضيلة. وهكذا، فإن التبريرات اللاأخلاقية للرأسمالية تؤكد، وبنفس الطريقة، بأنها مفيدة مادياً للعامة. لذا،

وحسب التبريرات الأخلاقية للرأسمالية، فإن هذه الأخيرة تُحسِّن على الأقل أخلاق "الفئة الأكبر من البشرية"، إن لم يكن أخلاق الجميع.[12]

قام المثقفون أمثال سميث ومونتسكيو وهيوم بقياس الرأسمالية باستعمال معايير القياس الحديثة ووجدوا أن التوازن أكثر ملاءمة حسب المنظور الأخلاقي التقليدي. لقد اعتدنا إدانة المثقفين كيفما كان تخصصهم، خاصة الفنانين والمؤلفين الذين يهاجمون شخصية رجل الأعمال وأسلوب حياته. ولكن بالنسبة لسميث والعديد من مثقفي القرن الثامن عشر، مثلت شخصية رجل الأعمال تصوراً معاكساً للتصور المُهيمن. فلقد بشّرت بالسلام والازدهار. وفي هذا الصدد، خلص الدكتور جونسون إلى قِلة "عدد الطرائق الممكن سلكها لتوظيف رجل الاعمال بطريقة أكثر براءة من الحصول على المال".

اعتُبرت العواقب الأخلاقية للرأسمالية محورية ومركزية للحجج التي استخدمها المثقفون للدفاع عنها، وخاصة تلك الحجج التي تؤكد على فوائدها السياسية. ففي حالة ما نُظر إلى الطرق التي تُقوّي بها التجارةُ الدولةَ باعتبارها نصرة للمصلحة الوطنية (ويصطلح عليها بالفرنسية (raison d'état، فإن هذا التكتيك يبدو كمثال على نزع الطابع الأخلاقي عن التجارة. ورغم ذلك، لجأ المثقفون الذين دافعوا عن الرأسمالية بفضل فوائدها السياسية في الغالب إلى الاعتبارات الأخلاقية. فإن القيام بعمل مفيد للأمة ينطوي بذاته على إيحاءات أخلاقية إيجابية، لا سيما من منظور أرسطو حيث يعتبر البشر حيوانات سياسية، خاصة أن الفوائد السياسية والأخلاقية كانت متشابهة إلى حد كبير. وفي هذا الموقف، حافظ المدافعون عن الرأسمالية على منظور أخلاقي تقليدي بينما قلبوا الاستنتاجات القديمة بشأن التجارة رأساً على عقب. لقد وضعت الحجج المدافعة عن فضائل التجارة حداً للأفكار اليونانية الرومانية والإقطاعية التي كانت تدَّعي أن ملكية الأراضي وحدها من تمنح الأفراد الاستقلال المالي والفكري اللازم من أجل الحرية. فمن وجهة نظر المدافعين عن الرأسمالية، دمرت التجارة الأساس الاقتصادي للهيمنة والتبعية من خلال خلق مصادر جديدة للثروة لا يمكن احتكارها على خلاف الأرض.

عكس التجارة والصناعة اللذان يعتبران موردين غير محدودين، كانت المساحة المتاحة من الأرض محدودة ومملوكة سلفاً من طرف قلة قليلة من الأفراد. "إن العقار عبارة عن بِركة، والتجارة عبارة عن ينبوع: الأول، إذا امتلأ، بالمحافظة على سلامة المياه... يكون هذا أقصى ما يمكن انتظاره؛ لكن الثاني، أي الينبوع، عبارة عن تيار لا ينضب، لا يملأ البِركة فقط، ولكنه يتدفق باستمرار ويملأ جميع البرك التحتية والمناطق المحيطة به". في الواقع، تُحرر التجارة الأفراد من الاعتماد على ملاك الأراضي. وفي هذه الحالة، تُعتبر ينابيع الثروة ينابيعاً للحرية تغذيها التجارة. لا تخلق التجارة ثروة جديدة فحسب، بل "تستحضر العواطف التي لم نشعر بها من قبل، والفضائل بدون أهداف محددة". فهي تقود إلى اكتشاف "أعظم أوجه التحسين الفكري، وإلى معرفة سياسية حقيقية وإحساس بالحرية". فمن خلال توليد مصلحة مالية، تخلق منافسة على سيطرة ملاك الأراضي الأرستقراطيين السابقين التي لم تكن تخضع لاعتراض من قبل، وتؤدي، من خلال صقل الأخلاق والأفكار، إلى المطالبة بالحرية السياسية.[13]

يُبيّن بنجامين كونستانت كيف يخلق الاستقلال الاقتصادي المُنبثِق من المجتمع الرأسمالي مطلباً للحرية السياسية يشمل حتى الرجال فاقدي الفضيلة. أثناء فترة حكم نابليون الاستبدادية، اعتبر كونستانت السيد أميوت على أنه مفتقر للذكاء وللطبع الجيد بعد جلسة عشاء جمعت بينهما. يقول في هذا الصدد: "من منطلق كونه مالِكاً، فهو يميل إلى مقاومة القمع، وهو ميل قابل، بالنظر إلى الفرصة، إلى إنتاج تأثيرات تستحق أكثر بكثير من دوافعهم". وهنا تعمل يد سميث الخفية على خلق منافع سياسية. فحينما أثبت مدافعو التجارة السياسيون منفعتها على المستوى السياسي، قاموا حينها بتقديم مبرر حاسم يصب في مصلحتها. "تساهم التجارة والصناعات في التبني التدريجي للنظام والحكم الرشيدين، اللذان يساهمان بدورهما في ضمان حرية الأفراد وأمنهم.... ويعتبر هذا، ... إلى حد كبير، أهم آثارهما". [14]

في الواقع، لا يعني هذا أن مثقفي القرن الثامن عشر، على عكس بعض المدافعين عن التجارة وفعاليات "المجتمع المدني" فيما بعد، كانوا مجنونين حينما اعتبروا أن التجارة تقود

بالضرورة إلى الحرية السياسية. في هذا السياق، وحسب هيوم، فعلى الرغم من تحوله إلى "رأي راسخ، أي ارتهان ازدهار التجارة بتوفر حكومة حرة، إلا أن مثال فرنسا يثبت أن هذه العلاقة المشروطة ليست دائماً صحيحة". ويضيف: "أود أن أؤكد أنه على الرغم من الجهود التي يبذلها الفرنسيون، تظل مضرة التجارة متأصلة في طبيعة الحكومة المطلقة والتي يتعذر فصلها عنها". لقد طرحت مجموعة من الأسباب والمفسرات التي لا تقل تعقيداً للكيفية التي ترتبط بها التجارة بلا أدنى شك بالحرية. لا تعد هذه الروابط مباشرة فقط كما هو الحال عندما تشترط التجارة سند ملكية مضمون للممتلكات، أو وسيلة لإنفاذ العقود مع الحكومة، بل تعتبر روابط غير مباشرة أيضاً. على سبيل المثال، تؤدي التجارة والترف إلى إحراز تقدم في التكنولوجيا، و"إحراز التقدم في الفنون متوافق إلى حدٍ ما مع الحرية، ويميل بشكل طبيعي للحفاظ، بل ربما، خلق حكومة حرة". وتُغني التجارة أيضاً الفلاحين والتجار، مما يخلق طبقة وسطى أكبر، و "تُثير الانتباه لتلك المرتبة المتوسطة من الرجال لتمثيلهم الأساس الأفضل والأقوى للحرية العامة.... لِكون أنهم توّاقون لوضع قوانين متساوية تُؤمِّن ممتلكاتهم وتَحميهم من الاستبداد الملكي والأرستقراطي". [15]

بطبيعة الحال، تجعل الرأسمالية الأفراد أثرياء أيضاً. فكلما زاد عدد الأثرياء، كلما قلّت السلطة المطلقة التي يمكن ممارستها لأن "ثروة الفرد تصبح أساس التوازن الطبيعي في مواجهة السلطة التعسفية للدولة". بيد أنه يجب الإشارة إلى أن الطريقة التي تُغني بها الرأسمالية الأفراد تجعلها ملائمة للحرية: "إلى أي مدى هذه الحسابات التجارية المضاعفة والمُنظمة للممتلكات الوطنية تعتبر أكثر خدمة لمصلحة الحرية من خلال زيادة نصيب كل فرد من إجمالي التقسيم الزراعي [إعادة توزيع ملكية الأراضي بالتساوي للجميع]، التي تنبأ بها السلف لخدمة نفس الغرض". ولهذا، يمكن القول إن التجارة تخلق "نوعاً جديداً من المِلكية من صُنعها الخاص والتي ترفع من قيمة الخادم المتواضع على مرأى سيده المتغطرس".[16]

تُشكِّل الأفكار السالفة الذكر الآثار السياسية للتجارة من الأسفل إلى الأعلى. بالإضافة إلى أن التجارة تعمل بشكل معاكس (من الأعلى إلى الأسفل) على تشجيع الحرية. في هذا السياق، يشير دوغالد ستيوارت إلى أن التجارة والصناعة تُعتمد في المراحل الأولى بدعم من الحكام. ويؤكد على أنه "عندما تبدأ الدولة في الاقتتات على نتائج الصناعة، تقل التخوفات والمخاطر المترتبة عن سوء سلطة الحاكم ... فيجد نفسه مرتبطاً بقوانين اقتصاده السياسي لدرجة أن أي انتهاك لهذه القوانين قد يوقعه في صعوبات جديدة. وبالتالي، يُعتبر الاقتصاد الحديث اللجام الأكثر فاعلية ضد حماقة الطغيان". ويعطي مونتسكيو مثالاً على ذلك، حيث يصف كيف استطاع الأباطرة الرومان الذين حكموا مجتمعات غير تجارية التلاعب بقيمة العملة بغرض تحقيق أرباح لصالحهم. ولكن، لا تحدث "هذه العمليات المضرة اليوم، فالأمير يُضِل نفسه لا غير...الصّرافة The exchange ... قد حدَّت من إجراءات السلطة المهيمنة أو حدَّت على الأقل من نجاحها". لقد استخدم مثالاً آخر عن كيفية "جعل التجارة ... لشبه مستحيل مصادرة [الملكية]". فمن السهل مصادرة الأرض مثلاً، غير أنه من السهل جداً إبعاد كل من أموال الحسابات البنكية والأوراق التجارية عن متناول المستبد. بيد أن مونتسكيو يرى العكس. يقول: "كانت روسيا ترغب في ترك حكمها الاستبدادي لكنها لم تستطع ذلك. فقيام التجارة يقتضي تأسيس البورصة، في حين أن كل قوانين روسيا تتناقض مع أعمال هذه الأخيرة". فبدون ضمانات تجارية، لا يمكن أن تتحقق الحرية السياسية في روسيا، وهو درس تم البرهنة عليه في نهاية القرن العشرين. [17]

وبالإضافة إلى الحرية، كان السلامُ المنفعةَ الأخلاقية والسياسية الثانية التي تَوَقَّعَ المثقفون انبثاقها من الرأسمالية. قادت الرأسمالية إلى السلام باعتباره أكثر ربحاً من الحرب. وعلَّمت التجارة الأفراد التحكم في مشاعرهم على اختلافها بهدف تحقيق الربح. كتب بنجامين كونستانت في هذا الصدد: "الحرب كلها اندفاعات، أما التجارة فكلها حسابات. سوف يأتي عصر تحل فيه التجارة محل الحرب. ولقد بلغنا فعلاً هذا العصر". في الواقع، خلقت التجارة مصالح جديدة شجعت على السلام. أثبت

مونتسكيو أن "السلام هو النتيجة الطبيعية للتجارة. فإذا ما تعاملت أُمَّتَان تجارياً مع بعضهما البعض، تَبِعَت كلٌّ منهما الأخرى مقابَلةً. فإذا كان من مصلحة إحداهما أن تشتري، كان من مصلحة الأخرى أن تبيع. وقامت جميع الاتحادات على أساس الاحتياجات المتبادلة". [18]

وهكذا دافع العديد من مثقفي القرن الثامن عشر عن الرأسمالية باعتبارها مصدراً للمنافع الأخلاقية والسياسية للفرد والمجتمع. لقد أنتجت الرأسمالية أخلاقاً علمانية خاصة جديدة في متناول عامة الناس أولاً، وفي متناول فئة لم تكن يوماً مُتكوّنة لا من صنف الأبطال ولا القديسين، بل ضمّت رجال الأعمال أيضاً. لقد تجسدت جلّ الفوائد المنبثقة عن الرأسمالية لصالح المجتمع في الخير الذي قدمته للأفراد. بعبارة أخرى، إن الرأسمالية عبارة عن "فضائل خاصة ومنافع العامة"، ويُعتبر هذا الوصف عادلاً لآثار الرأسمالية.[19] فمن خلال تبني هذه المقاربة للرأسمالية، يمكن للمثقفين استخدام صوتهم الأخلاقي التقليدي وتبني، في نفس الوقت، موقفاً غير تقليدي في الدفاع عن التجارة.

ولهذه الأسباب، كان المجتمع التجاري السياسي اللاأخلاقي والأخلاقي متفوقاً على المجتمعات السابقة، حيث تفاخر بعض المثقفين باستخدام بعض أو كل هذه المبررات للدفاع عن هذا المجتمع. غير أنه في الواقع، أنتجت التجارة تأثيراً آخراً متمثلاً في زيادة نسبة المساواة، حيث اعتبره مثقفو القرن الثامن عشر ذو أهمية كبيرة وذو دلالات اقتصادية وأخلاقية وسياسية عميقة. في الواقع، شكّلت اللامساواة قضية محورية في نقاشات القرن الثامن عشر حول المجتمع التجاري. وما لم يتم الاعتراف به علناً هو الدور التحفيزي الذي لعبته الرغبة في تحقيق المساواة عند مؤيدي ومعارضي الرأسمالية معاً. ففي نظر المؤيّدين، لم تكن هذه الأخيرة نقيضة لتوزيع الثروة بشكل أكثر مساواة (القاعدة الثالثة - الديمقراطية)، بل كانت في الحقيقة مظهراً من مظاهرها. لم يدافع أحد عن التجارة على أساس أنها تُكرس اللامساواة، بل دافع عنها الكثيرون لأنها خفضت، كلياً أم نسبياً، من مظاهرها.

من جهة أخرى، لقد دافع معارضو الرأسمالية في مرحلة القرن الثامن عشر نسبياً عن اللامساواة، وأعلنوا بشكل خاص عن رفضهم ترف الفقراء. خلال صيف سنة 1757، دفعت أعمال الشغب بسبب نقص الغذاء إحدى المجلات الإنجليزية إلى الانتقاد بشدة ترف الطبقات المتدنية، بحجة أنه عدم قمعها سيكلف البريطانيين ممتلكاتهم[20]. من جهته، ألقى الروائي هنري فيلدنغ اللوم على التجارة معتبراً إياها السبب في نشوب هذه الاضطرابات: "لم يسبق أن حدث مثل هذا التغيير في الطبقة [الدنيا] من الأفراد، كما حدث عند إدخال التجارة.... لقد تَحول سوء حظهم إلى ثروة، وبساطة أخلاقهم إلى مَكر، وتَقشّفهم إلى ترف، وتواضعهم إلى كبرياء، وخضوعهم إلى مساواة".[21]

لقد كان هذا السبب الدافعَ وراء تفضيل مؤيدي المجتمع التجاري له. فغالباً ما جمعت مبررات الرأسمالية بين النداء النفعي للتحسين المادي من جهة، والنداء الأخلاقي/ السياسي للمساواة من جهة ثانية، حيث صبّت زيادة الإنتاجية في مصلحة الجميع: "عند الأمم المُتحضرة والمُزدهرة ... يُتاح للشغّيل، حتى في أدنى وأفقر مراتب العمل، أن يتمتع، إذا كان مقتصداً ومجتهداً، بنصيب من ضروريات الحياة وكمالياتها أكبر مما قد يتاح لأي رجل غير متمدّن من أن يحوزه.... ففي مجتمع قائم على حكم رشيد، يمتد الثراء... ليشمل حتى الأفراد في أدنى المراتب الاجتماعية". في الواقع، لقد تنبأ آدم سميث بطرح فيلدنغ الذي رفضه جملة وتفصيلاً. لقد كان يعلم أن أحد أهم مزايا وفوائد الرأسمالية يتمثل في مساهمتها في تحسين ظروف[22] غالبية فئات المجتمع مقارنة بباقي حقب الحضارة البشرية: "هل يعتبر تحسين ظروف عيش الفئات الدنيا من الأفراد منفعة أو مضرة للمجتمع؟ يبدو الجواب واضحاً للغاية ... إن ما يحسّن ظروف عيش الفئة الأكبر من المجتمع لا يمكن اعتباره أبداً مصدر إزعاج للعموم".

في الواقع، يعتبر سميث أن "الشكوى الشائعة حول امتداد الغنى ليشمل أدنى المراتب الاجتماعية" لا تستند على أسس موضوعية وجيهة. "إننا لا نعتقد أن الحضارة ترتكب خطيئة عند توفيرها للعديد من المتع الدنيوية المادية وتيسير حيازتها". لقد أكدّ هيوم

على أن تحسن وضع الفقراء سيؤدي إلى تحسّن الإنتاجية. فبدل أن يصبحوا كسالى، سيُكثف العامل من جهوده في حالة ما توفرت له الفرصة لجني المزيد المال وتوفر وتنوع البضائع التي يمكنه شراؤها. وفي نفس التوجه، أيَّدَ مونتسكيو الحظر المفروض على مشاركة النبلاء في التجارة على أساس المساواة: "يجب على القوانين أن تحظر على النبلاء الانخراط في التجارة؛ فولوج تجار من هذا الصنف الاجتماعي سيقود إلى سلسلة من الاحتكارات، في حين أن التجارة في أساسها مهنة الناس المتساوين..."[23].

هذا هو لبّ الموضوع. تُعتبر التجارة في الأصل مهنة الأفراد المتساوين. فهي لا تقلل من أوجه اللامساواة المادية فحسب، بل تُخفض من التفاوتات الاجتماعية والسياسية أيضاً، حيث تميل إلى إزالة الاختلافات الناتجة عن توارث المكانة الاجتماعية، وتقليص امتيازات الطبقة العليا، والرفع من مستوى الطبقة الوسطى والفقيرة. "ولاستمرار زيادة توليد الثروة وتعميمها على كل محطات الحياة المدنية، يجب العمل بعجالة لبلوغ مستوى تصل فيه ثروات المواطنين نسبة من المساواة يستحيل بلوغها والتي تكون بمقربة من حيث ترقد جميع ضمانات الحرية". سوف تقوم التجارة بالرفع من نسبة المساواة، وستُقوّي أساس الحرية السياسية (ارتبط الدفاع عن التجارة كمصدر للحرية بالتقاليد "الجمهورية" في العصور القديمة وعصر النهضة، والذي يجب استبعاده لأسباب تتعلق بالمساحة المخصصة للكتاب)[24]. في الأخير، فلقد تم تبرير الرأسمالية لأن إنتاجيتها المتزايدة باستمرار أدت إلى الرفع من نسب المساواة. [25]

باسم المساواة الرأسمالية، هاجم آدم سميث وغيره من المثقفين الاحتكارات بضراوة، واستتبعها، حق البُكُورَة، وسواها. لقد كان الدفاع عن المساواة الحافز الذي حرك هذه الانتقادات أكثر من حافز الحجج الاقتصادية. يعتبر الاحتكار وسيلة قد تؤدي إلى تقييد التجارة والصناعة (مثل ملكية الأراضي الإقطاعية) وتركيزها بشكل دائم في أيدي عدد قليل من الأفراد. في هذا السياق، يقارن سميث ملكية الأراضي بالاحتكار: "إن إيجار الأراضي ... بطبيعة الحال سعر احتكاري". تُعيد الاحتكارات داخل الرأسمالية ترسيخ التبعية الدائمة واختلافات المكانات التي كان من المفترض أن يفككها

المجتمع التجاري. وبالمقابل، تشبه المنافسة التوزيع المتساوي للثروة بين الأطفال الصغار، لأن "قَطْعَ تيار الثروة المتدفق نحو قنوات أخرى مختلفة يَحسِرُ السَيْلَ ضمن حدوده المناسبة". وبهذه الطريقة، تُقَوِّي التجارة المساواة في حين يشجع الاحتكار على اللامساواة. [26]

ابتدأ شهر العسل بين مثقفي القرن الثامن عشر والرأسمالية في بدايات مرحلة تبنيهم لفكرة المساواة. ولكن قبل أن نساوي دعم التجارة في القرن الثامن عشر بدعم المساواة، يجب الإشارة إلى نقطة أساسية. لم يمنع دعم أنصار الرأسمالية للمساواة من إدراك وجود "مستوى مساواة يصعب تحقيقه". لقد كانوا يتطلعون لأكبر حد ممكن من المساواة مع علمهم التام باستحالة الوصول لمساواة مطلقة. وحسب الفكر الأنواري الإسكتلندي، وبناء على نظرية "المراحل الأربع" للتطور البشري (البدائية، والرعوية والزراعية والتجارية)، فالمساواة المادية انتهت مع مراحل الغابات البدائية. وشكلت التجارة تهديداً وجودياً للتسلسلات الهرمية الأرستقراطية المُوَرِّثة للثروة والمكانة، حيث تميل نحو تحقيق المساواة بشكل نسبي لا غير. في هذا الصدد، يرى هيوم أن حكم الأفراد سيُعتبر مستحيلاً في حالة ما كانت المساواة مطلقة، ويعتبر أندريه موريليه أن تحقق المساواة المطلقة سيجعل الأفراد في غنىً عن بعضهم البعض، حيث ستصبح عملية بناء المجتمع مستحيلة (قام أندريه بعكس متقن لفكرة روسو القائلة بأن البشر البدائيين لا يحتاجون لبعضهم البعض، ولهذا يعتبرون منعزلين). في الواقع، يدعم أنصار الرأسمالية والمساواة نمو "المراتب الوسطى". فهم يُشبِّهون الرأسمالية بالمد، حيث يرفع هذا الأخير كل القوارب بنفس النسبة، عكس الرأسمالية التي لا تفعل ذلك بنفس المقدار. وفي الحقيقة، يعتبر هذا تغييراً ثورياً. ومثلها مثل كل الثورات، أنتجت الرأسمالية صداقة بين طرفين متخاصمين بطريقة غير متوقعة. لقد أنتجت في الأحرى شهر عسل بين العقل والمال. [27]

أظهرت رغبة المثقفين في إبراز شمولية منافع الرأسمالية لجميع الفئات وجودَ واجب المساواة الذي تم تلخيصه في القاعدة الثالثة – الديمقراطية (حظر امتلاك أو ربح أموال

أكثر من الغير)، وحيادها، أي المساواة، في علاقتها مع الرأسمالية. غالباً ما صِيغ كلام الحب الرابط بين العقل والمال بلغة المساواة مع دعوة لتوزيع متساو للثروة والفرص. وعلى الرغم من أن الحجة القائلة التي تعتبر أن الرأسمالية تُحسن ظروف المُجتمع لم تصل لمستوى نظيرتها التي تدّعي تساوي الجميع، أو على الأقل تحسن ظروفهم بشكل متساو، إلا أن هذه الأفكار ظلت مرتبطة ببعضها البعض. في الحقيقة، رأى ثُلّةٌ من مثقفي القرن الثامن عشر في الرأسمالية سبيلاً لتحقيق نسبة أكبر من المساواة الاجتماعية. وبينما يفترض مفكرو حقبة القرن التاسع عشر إلى حدود القرن الحادي والعشرين خلق الرأسمالية لنسب عالية من التفاوتات الاقتصادية والاجتماعية، فإن أنصار التجارة في القرن الثامن عشر وضعوا افتراضاً معاكساً. يُعد هذا الاختلاف سبباً مهماً وراء تفضيل مجموعة من مثقفي القرن الثامن عشر للرأسمالية ومن طرف منتقديها اللاحقين. لم يتم الإشادة بالرأسمالية فقط للرفع من الإنتاجية، بل لحسن توزيعها على الجميع. يُشكل ذلك حكماً أخلاقياً أكثر من كونه حكماً اقتصادياً. ولم يقم المثقفون بالثناء على الرأسمالية إلا بسبب تقييمهم الأخلاقي الإيجابي لها. وبالنسبة لغالبية مثقفي القرن الثامن عشر، شملت المساواة في بنيتها الأساس الأخلاقي. ونتيجة لذلك الحكم، انبثق أحد الأسباب الجذرية للانفصال اللاحق بين العقل والمال.

في الواقع، رغم هذا التأييد، حدث نوع من التضارب في الأفكار والمواقف من طرف مثقفي القران الثامن عشر المناصرين للرأسمالية. فعلى سبيل المثال، تساءل آدم سميث عما إذا كان يمكن اعتبار المهام المتخصصة في صنع الدبابيس، والتي زادت الإنتاجية بألف مرة وخفضت سعر المسامير بنسبة 99 في مئة، أمراً جيداً؟ هل كان التطور الممل والبطيء لصانعي الدبابيس الذين يؤدون مهامهم المتخصصة ثمناً باهظاً تم دفعه لتحقيق هذه النسبة من الإنتاجية؟ في الحقيقة، أدرك جل المؤلفين المعروفين بدفاعهم عن الرأسمالية أن عواقبها غير مرغوب فيها عموماً. وأشار مونتسكيو في هذا الصدد إلى أن "في البلدان التي يتأثر فيها الفرد بروح التجارة فقط، يتم الاتجار بجميع الأنشطة

الإنسانية وبجميع الفضائل الأخلاقية، فأصغر الأمور التي تتطلبها الإنسانية تُؤدى أو تُمنح مقابل المال". [28]

في الواقع، يُصبح تَضارُب آراء المدافعين عن الرأسمالية حول العلاقة بين الرأسمالية والفضيلة أكثر وضوحاً عندما يتعلق الأمر بالمسائل العسكرية. على الرغم من أن سميث ومونتسكيو أيدا معاً المجتمع التجاري، لكنهم قبلوا في نفس الوقت بفكرة إضعافه للقِيم العسكرية والتي اعتبروها خللاً. ولهذا، أحس باقي مناصرو الرأسمالية بأنهم أصبحوا مضطرين للدفاع عن الفكرة القائلة إن التجارة في الواقع تُعزز الفضائل العسكرية أيضاً. وفي هذا الصدد، زعم هيوم أن الفترات التي عرفت حكم الجنرالات والفلاسفة والشعراء العظماء، قد شهدت بروزاً للمهرة من النساجين ونجاري السفن، وهيمنت فيها الصناعة وتطورت فيها الفنون اليدوية. أيضاً، دافع دانييل ديفو عن التجار ضد ادعاء مونتسكيو وسميث الذي ينص على أن الرفاهية المادية جعلت المرء غير قادر على مجابهة الحروب. ولهذا الغرض، وُصف الجيش الإنجليزي بأنه "مُكوَّن من مجموعة من الضباط الممتازين الذين كانوا في الأصل تجاراً، ومن خلف المنضدة، وتميزوا في المعسكرات بشيمهم وسلوكهم الشجاع!"، أما جان فرانسوا ميلون فقد ربط فضائل المحارب بالجشع، مستشهداً بالمآثر المجيدة للقراصنة الفرنسيين (الشرعيين منهم)، واعتبر أن "المجد وحده، بدون تلك المزايا التي لا يمكن فصلها عن الحياة السعيدة، لا يُعد حافزاً كافياً بالنسبة للأغلبية". فإذا رجع القراصنة بالشرف فقط بدلاً من الغنائم المالية المادية، لما عادوا مرة أخرى إلى البحر. [29]

تُظهِر هذه الهواجس التي ابتُلي بها أشد المدافعين عن الرأسمالية كيف أن المشاعر القديمة اليونانية الرومانية والأرستقراطية والجمهورية بقيت حاضرة حتى في فترة شهر العسل بين العقل والمال. كان من الصعب على العديد من المثقفين تأييد الرأسمالية تأييداً تاماً دون النظر بشوق إلى الفضائل القديمة والمواقف الأخلاقية التقليدية. ولعل بنجامين كونستانت يُعتبر أفضل مثال لمثقف قام بذلك. أبدى بنجامين إعجابه باليونانيين والرومان واعتبر أن من المستحيل تكرار تجربتهم السياسية في العالم الحديث. ورأى

أن أي محاولة لإحياء الفضائل القديمة سيؤدي فقط إلى استبداد اليعاقبة. واعتقد كونستانت، على عكس مونتسكيو وسميث، أن المجتمع التجاري قادر في النهاية على التغلب على عيوبه في هذا الشأن. يقول: "تشبه الحضارة رمح أخيل لقدرتها على مداواة العِلل التي تسببها. فالعلل ماضية، والعلاج أبدي". [30]

لماذا بدأ شهر العسل؟

دافع مثقفو القرن الثامن عشر عن الرأسمالية لمنافعها المساواتية المادية والمعنوية والسياسية والاجتماعية المباشرة وغير المباشرة. خالف في الواقع هذا الدفاع مجموعة من التقاليد الفكرية الغربية. فَلِمَ حصل ذلك؟ طرأت سلسلة من التغيرات في مجتمع القرن الثامن عشر ميَّزته عن القرون الماضية رغم أنها أقل راديكالية من الأفكار التي كوّنها المثقفون عن هذه التغيرات. لقد تحولت الوضعية لتصبح مُتشكِّلة من أفراد يعيشون نفس ظروف الماضي بأفكار ثورية جديدة مختلفة. لهذا، يطرح السؤال التالي: ما الذي أدى إلى تشكّل هذه الوضعية؟

غالباً ما يُمثل هذا النوع من التساؤلات المباشرة عن الأسباب المُفسّرة صعوبةً للمؤرخين. واستجابة لذلك، يُصدرون عادة مجموعة من المجلدات تُحاول تقديم فهمٍ أفضل، غير أنها تفشل في المقابل في تقديم تفسير أنسب. ومع ذلك، يُعتبر التوصل إلى تفسير نسبي على الأقل ضرورياً لفهم الصراع القائم بين العقل والمال المُستمر منذ انتهاء شهر العسل. في الحقيقة، يجب إيجاد تفسيرين، أحدهما يشرح سبب بدأ شهر العسل والآخر يوضّح سبب انتهائه. يمكن استخلاص هذين التفسيرين من ملخص شهر العسل أعلاه.

يمكن معالجة التفسير الأول لتحديد الدوافع وراء بدء شهر العسل بالاعتماد على مقاربات متعددة. في الحقيقة، جعلت الأسباب الفكرية الرأسمالية تبدو مغرية فجأة، وساهمت الأسباب الاجتماعية في تصنيف المثقفين لهذه الحجج الجديدة في خانة

"المقنعة"، في حين أيّدت بعض الأحداث والظروف التاريخية كل من الأسباب الفكرية والاجتماعية. في الواقع، يُمكن اعتبار هذه البنود الفكرية والاجتماعية والتاريخية عشوائية إلى حد ما، لأن الطريقة التي ينظر إليها بها في أحد الإطارات المعينة يمكن أن تتغير في حالة ما تم النظر إليها تحت إطار آخر. فينحصر الهدف الأساسي في التعرف على مجموعة الأسباب التي ساهمت في انطلاق شهر العسل هذا.

أولاً، الأسباب الفكرية. في الحقيقة، يُعتبر تأثير الأنوار واضحاً. فبدون محاولة تعريف هذا المصطلح شديد المرونة، يصبح من الآمن نسبُ الرفض الشامل لغالبية طرق التفكير التقليدية إلى الأنوار. وفي هذا السياق، يضحى شهر العسل بين العقل والمال مجرد جانب آخر من جوانب الحركة الفكرية الثقافية واسعة النطاق.

فرغم ذلك، لا يفسر منهج "هدم التقاليد" الولع الفجائي للمثقفين بالتجارة، حيث حاولنا تقديم بعض الأسباب المعينة أعلاه. إضافة لذلك، طرح ألبرت هيرشمان إجابة أكثر شمولية في كتابه "العواطف والمصالح: الحجج السياسية للرأسمالية قُبَيل نصرها The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism before its Triumph". يشير ألبرت في هذا الكتاب إلى أن دعم المثقفين للرأسمالية في القرن الثامن عشر نابعٌ من "البحث اليائس عن طريقة لتجنب خراب المجتمع الذي كان يعتبر تهديداً دائماً حينها بسبب التدابير المحفوفة بالمخاطر للنظام الداخلي والخارجي". عن أي تهديد تحدث ألبرت في كتابه؟ لقد كان يشير إلى التعصب والاستبداد القائمين على العنف الذي تهدف "التجارة الناعمة" (Doux Commerce) إلى تجنبه.[31]

كانت أوروبا في أواخر القرن السابع عشر قد خرجت لتوها من سلسلة طويلة من الحروب والثورات التي أفرزها الإصلاح البروتستانتي والمحاولات الكاثوليكية للتغلب عليه. دُمرت أوروبا نتيجة لأكثر من قرن من العنف الديني، من حرب الثلاثين عاماً في ألمانيا، مروراً بحروب فرنسا الدينية، وصولاً إلى الحروب الأهلية الإنجليزية. وكان

من نتائج هذه الحقبة إرسال العديد من المثقفين لإيجاد أساس تُبنى عليه العلاقات الإنسانية خارج النطاق الديني، أو على الأقل خارج نطاق المسيحية التقليدية. كان المثقفون عبارة عن فلاسفة أخلاقيين، وكانوا مقتنعين اقتناعاً راسخاً بالحاجة إلى إيجاد أساس أخلاقي للمجتمع. ولكن تجاربهم التاريخية دفعتهم إلى التفكير في رفض الأخلاق باعتبارها أساساً للعلاقات الاجتماعية لارتباطها بالدين الذي يرتبط هو أيضاً بالحرب (يبدو هذا الطرح مألوفاً جداً في سنة 2009). ولهذا السبب، شكّلت التبريرات غير الأخلاقية للعلاقات الاجتماعية، المشابهة للتبريرات التي طرحتها التجارة، أرضيةً أكثر أماناً يُمكن الاستناد إليها. فالأفراد الصالحون يشترون الكماليات ويتّجهون إلى المسرح بدل الوقوع كفريسة للتعصب الديني. "لطالما كانت الانحرافات العامة تبُثُ الخوف والكراهية في أنفس مروجي مشاعر التعصب الديني الشّعبي. فالمرح والبهجة المُتوَلدتان عن هذه الرفاهيات لم تكن متسقة تماماً مع هذا المزاج العقلي الذي كان يخدم أجنداتهم، أو الذي كان يمكنهم العمل عليه بشكل أفضل". قد يتعرض الخلاص للتهميش إذا استلزم شراؤه تكلفة باهظة من الدم والعرق والدموع .[32]

وبقدر ما تقمس المثقفون دور أخلاقيي المجتمع، فقد اعتقدوا أنه من الأفضل تأسيس أحكامهم الأخلاقية على أسس علمانية بدل نظيرتها الدينية. ومن الأمثلة المعروفة على ذلك "العقدُ الاجتماعي" الذي حَدد من خلاله بعض المثقفين حقوق الأفراد وواجباتهم. ويتعلق نفس الأمر بالتجارة. فالرأسمالية من شأنها أن تنتج الثمار الأخلاقية التي وعدت بها المسيحية دون تحقيقها. وقد لعبت النزعة الاستهلاكية دور الترياق المضاد للتعصب. فإذا قام الوُعّاظ بإنتاج العنف، فلقد أنتج التجار السِّلم. ومن بين النواتج العرضية غير المقصودة للحرب والسِّلم، استطاع المثقفون معرفة أيهما سيفضلونه في مقابل الآخر. لقد كان لزاماً كبح العواطف، خاصة العنيفة منها كالعواطف الدينية مثلاً، من خلال الاهتمام بجني الأموال والرفاهيات المادية (كالتسوق) ونشر ثقافة استهلاكية حديثة. وعليه، اعتُبر كسب المال مهمة أكثر براءة من الحرب الدينية أو السرقة أو الاغتصاب. قد يكون الدين عاملاً مفيداً أو حتى ضرورياً لتشجيع الأخلاق، ولكن

يحدث ذلك في حالة واحدة، في حالة ما منعته التجارة من التحول إلى تعصب. فمن شأن الدين والثراء أن يصبحا رفقاء جيدين، ومن شأن اتحادهما أن يؤدي إلى السلام والازدهار. تحت هذه الرعاية، كان العقل على استعداد للشروع في رحلة شهر العسل مع المال.

تمثَّل آخر دافع فكري لدعم الرأسمالية في البديل الذي قدمته مقابل الطبقة الأرستقراطية. إن أي مثقف من القرن الثامن عشر عاش في عالم لا يمكننا إلا تخيله في زمننا الحالي. واشتهر هذا العالم بهيمنة المكانة والامتيازات المتوارثة. يجب علينا أن نتلقى دروساً لندرك ماهية الأرستقراطية، ولنفهم أنها "مجتمع من الرتب " بُني على قاعدة اللامساواة ووُرثت فيه المرتبة والمكانة فيه بدل أن تُكتسبا. لقد أدرك مثقفو القرن الثامن عشر ماهية هذا المجتمع من خلال التجربة الشخصية والتي غالباً ما تكون مريرة. فعلى الرغم من أنهم نادراً ما كانوا أبناء الطبقات المتدنية، إلا أنهم كانوا بعيدين كل البعد عن القمة في الهرم الاجتماعي، الشيء الذي خلق عندهم استياء من ذلك. لقد تكوّن عندهم شعور بالأمان والرضى نتيجة تصور آدم سميث للكيفية التي ستسقط بها الطبقة الأرستقراطية المالكة للأراضي إبّان فقدان قوتها وسلطتها. فبعد تطرقه لكيفية بدأ كبار ملاك الأراضي في إنفاق أموالهم على البضائع الكمالية بدل دفع رواتب رجال الجيش، أضاف:

> بعد أن استقل المستأجرون وفُصل الخدم، لم يعد كبار الملاك قادرين على تعطيل التنفيذ المنتظم للعدالة، أو الإخلال بسلم البلاد. بعد أن تم التخلي عن "حق الولادة"... مقابل القلائد والحلي، التي تصلح لتكون ألعاب أطفال أكثر ملاءمة من المساعي الجادة للرجال، أصبحوا غير متميزين مثل أي مواطن أو تاجر في المدينة.[33]

يدفعنا التصور الذي رسمه سميث للتفكير ملياً لافتقاده للدقة اللازمة. ادّعى سميث بأن اللوردات أضحوا غير متميزين وقد فقدوا تفوقهم عن البرجوازيين، غير أنه خلاصته تُعتبر خاطئة سياسياً واجتماعياً وحتى اقتصادياً. لقد كان حلماً تمنى سميث تحققه. ورغم أن

الصورة لم تعكس واقع أوروبا في القرن الثامن عشر، فقد كانت تتميز بجاذبية عاطفية وفكرية قوية عند مجموعة من المثقفين خاصة، وباقي أفراد المجتمع عامة.

كانت الرأسمالية السبيل الذي سيجعل من الحلم حقيقة. في الواقع، أنتجت الرأسمالية مساواة على مستوى المكانة لا على مستوى الثروة. فلم يكن مثقفو عصر الأنوار حمقى ليصدقوا قدرتها على فعل ذلك. في ذلك الوقت، بدا ذلك إنجازاً كبيراً جداً. وتجسدت تجليات دعوات المثقفين للمساواة حتى في أعمال الأوبرا، حيث تعتبر أوبرا موزارت الناي السحري The Magic Flute مثالاً على ذلك. رفعت هذه السيمفونية من قيمة العمل، وجُسدت الفضائل البرجوازية في "المحفل الماسوني" الذي يترجم مساواة على مستوى مكانة أعضائه بالإضافة إلى باقي الفضائل البرجوازية الأخرى.

امتلك المثقفون عدة أسباب اجتماعية وفكرية دفعتهم لتفضيل الرأسمالية في هذه الفترة. فطوال التاريخ، عُرف المثقفون بقربهم من دائرة حاكمي المجتمع. وعلى الرغم من عدائهم الدائم للتجارة، فإنهم عُرفوا أيضاً بتأييدهم للمِلكية وأصحاب الممتلكات. فعلى سبيل المثال، دعم سفسطائيو اليونان وفلاسفة الرومان ملاك الأراضي الأرستقراطيين في عصرهم. أما اللاهوتيون المسيحيون، فقد أصبحوا ودودين مع رجال الدين الإقطاعيين بمجرد أن أصبحت المسيحية دين الدولة. في الواقع، شهد التاريخ حدوث تحالف طويل الأمد بين ملاك الممتلكات وبين ملاك الثقافة في الغرب. واعتُبر ذلك ضرورياً سواء بالنسبة للمثقفين المعتمدين على المناصب الدينية أو أولئك المعتمدين على الرّعاة من أجل كسب رزقهم.

في القرن الثامن عشر، حدث تغير أولي في وضع المثقفين الاجتماعي من جهة، وتغير متعلق بطبيعة المجتمع الذي يحيط بهم من جهة ثانية. بدأت طبقة مثقفة مستقلة تتشكل، وأخذت التجارة والصناعة تلعبان دوراً اقتصادياً رائداً. وفي مرحلة شهر العسل، اعتُقد أن هذه التغييرات ستُوطّد التحالف القائم بين المالكين والمثقفين، حيث تحوّل الأوائل إلى تجار وصناعيين تاركين بذلك ملكية الأراضي.

دعونا نبدأ بالمثقفين أولاً، وننتقل للحديث عمّا أسماه توكفيل ب"المجتمع الديمقراطي". وصل عدد مثقفي أوروبا في القرن الثامن عشر إلى مستوى غير مسبوق. وشغلوا حينها مناصب متنوعة. كانت الطبقة المثقفة في العصور الوسطى وعصر النهضة أكبر من الطبقة المثقفة الكلاسيكية. استمر هذا النمو في القرن الثامن عشر وسط طلب متزايد بتعليم عال وذو جودة في عصر ديكارت ونيوتن وإبان توسع البيروقراطيات الحاكمة. إن تزايد عدد المثقفين جعل البعض منهم يشتغل خارج نطاق الكنيسة والدولة. ابتكروا وسائل جديدة لكسب لقمة العيش وأنماط حياة جديدة لقيادتها. كانوا قادرين على كتابة ونشر ما يشاؤون، على الأقل دون الكشف عن هويتهم، وإيجاد قراء مهتمين بمؤلفاتهم، وفي بعض الحالات، قد يصادفون ناشرين مستعدين لدفع المال لهم. على الرغم من أن هذه الطريقة محفوفة بالمخاطر، إلا أنها تمكنهم من كسب قوت عيشهم. لقد وسّعت الرأسمالية بشكل كبير المجال الخاص الخالي من التدخل الديني والسياسي (السوق)، وشجّعت طبقة جديد على ملء هذا الفراغ كالطبقات الوسطى التجارية والصناعية، فضلاً عن المثقفين. كانت جميع أنواع الأسواق الجديدة مفتوحة أمام المثقفين، وهي أسواق "تُقيِّمُ" المثقف لاستقلاليته وليس لعقيدته. في الواقع، في حالة ما بقيت الرأسمالية والأسواق التي أنشأتها للمثقفين تشهد سيطرة لمصادر المحاباة التقليدية التي تعود للقرن الثامن عشر، فإن ذلك دفعهم لتأكيد وجوديتهم وجعلها ملموسة. لقد ساهم ذلك في خلق وضع اجتماعي للمثقفين يتميز بنسب أعلى من الاستقلالية.

عموماً، كان من السهل تحديد وجَرْدُ فئة المثقفين. ولكن في القرن الثامن عشر، أصبح "المفكر" ينتمي إلى طبقة جديدة، مع وضع اجتماعي جديد تم الاعتراف به من خلال الاستخدام الواسع لمصطلح "المفكر" ("المفكرة" في بعض الأحيان). اعتُبر سقراط وتوما الأكويني من مثقفي عصرهم، غير أن وصفهم وباقي بالمفكرين بالمثقفين يخلق بعض اللبس والخلط. فعلى المستوى الفردي، اعتُبِروا مثقفين لأنهم أزالوا الستار عن الخصائص المميزة للمثقف. لقد تمدرسوا بأفضل تعليم متاح في عصرهم، ومارسوا بعض

المهن المميزة، ولعبوا دوراً أخلاقياً، واستعملوا خطاباً نقدياً دقيقاً. ولكن في الواقع، لا يُعرف المثقفون كطبقة بناء فقط على هويتهم الشخصية، ولكن بالاعتماد أيضاً على مكانتهم الاجتماعية، حيث ينسجون كمجموعة علاقة خاصة مع المجتمع. فعلى سبيل المثال، كان سقراط وتوما الأكويني في علاقة مختلفة تماماً مع مجتمعهم بخلاف علاقة مفكري القرن الثامن عشر بمجتمعهم الذين كانوا من أوائل المؤيدين له، وذلك لأن المجتمع اليوناني أو مجتمعات أوروبا في القرون الوسطى لم تكن ديمقراطية ولا تجارية. وعلى الرغم من وجود أوجه تشابه نسبية بين أفلاطون وتوما الأكويني ومونتسكيو (لأن مونتسكيو قرأ لأفلاطون والأكويني)، فإن ما يهم في الأصل يرتبط بالاختلافات الاجتماعية، لأن الدور الذي لعبه مونتسكيو في المجتمع يختلف اختلافاً كلياً عن باقي الأدوار التي لعبها الآخرون.

تتمثل أحد أسباب سعي الطبقة الثقافية المستقلة إلى تحرير الأخلاق من الدين، واستخدام التجارة كأداة للقيام بذلك، في حاجتها، باعتبارها طبقة، إلى الحرية والأخلاق على حد سواء. فلقد احتاجت إلى الحرية لتستطيع تبنّي الخطاب النقدي الدقيق المستقل عن الكنيسة والدولة من جهة، وإلى دور أخلاقي لتقديم وظيفتها الاجتماعية وتبريرها من جهة ثانية. وهُددت حريتهم ودورهم الأخلاقي من طرف الكنائس كما من طرف الحكام الذين كانوا يسعون طيلة القرن الثامن عشر إلى توسيع نطاق سلطاتهم. وفي هذا الإطار، رأى المثقفون أن الرأسمالية يمكن أن تساعدهم على كلا المستويين، حيث إن التجارة كانت قادرة على تقليص التعصب الديني واستبداد الحكومة في آن واحد. كما أن الرأسمالية في الواقع وعدت بالحد من سلطة الحاكم. وبهذا، تكون هذه التطورات قد أرست الأساس لنوع جديد من السياسة وصنف جديد من الحرية السياسية، وبالنسبة للمثقفين، حيزاً أكبر من الحرية النقدية.

ارتبط تكوين الطبقة المثقفة بمدى تطور الديمقراطية. يحتاج المثقفون إلى مجتمع ديمقراطي قائم على المساواة والتكنولوجيا يتمتعون فيه بالاستقلال الكلي. يجب أن يكونوا مستقلين عن التاج (الملك) والمصقلة altar (البابا). مكّنت التغييرات الاجتماعية

(تطور الديمقراطية) التي عرفتها أوروبا في القرن الثامن عشر من بروزهم كطبقة، وجعلت تبني الرأسمالية منطقياً بالنسبة لهم، حيث تم ذلك بطرق ما كان المثقفون قادرين على استعمالها من قبل. لم يشهد القرن الثامن عشر بدايات طبقة المثقفين أو الرأسمالية فقط، بل عَرف أيضاً بدايات لمجتمع ديمقراطي يفترض أن المساواة هي الحالة الطبيعية الوحيدة المُبرَّرة للبشرية. وعلى الرغم من أن مجتمع القرن الثامن عشر كان بعيداً عن تجسيد الحالة المثلى للمجتمع الديمقراطي، إلا أنه قد أسس للتسلسل الهرمي الأرستقراطي الذي كان على وشك الانهيار crumbling. وحتى إذا بدت العملية بطيئة للغاية بالنسبة للبعض، فقد كانت سريعة بما يكفي لتلفت انتباه الآخرين. لُخّص تطور المجتمع الديمقراطي في القاعدة الثالثة – الديمقراطية، حيث قدمت سبباً آخر للمثقفين لدعم الرأسمالية، ما دام يُنظر إليها على أنها تعزز المساواة بدل كبحها.

قال أرخميدس إنه لو وجد نقطة ارتكاز lever، ومكان يستريح فيه، لرَفع الأرض. في الرأسمالية الديمقراطية، استطاع مثقفو القرن الثامن عشر إيجاد موضع بعيد بما فيه الكفاية عن الدولة والدين لممارسة حكمهم الأخلاقي المستقل. وإذا لم يكن العالم قد تأثر بروافع lever المثقفين الكامنة تحت تصرفهم، فذلك ليس نتيجة قلة المحاولة. ففي بعض الأحيان، ظنوا أنهم قد قاموا بخلق ذلك التأثير. في سنة 1822، رأى بيرسي بيش شيلي أن الشعراء عبارة عن مشرعين غير معترف بهم في العالم. لكن في أغلب الأحيان، حافظ مثقفو القرن الثامن عشر على تواضعهم نسبياً، على الأقل قبل الثورة الفرنسية. بصفتهم طبقة ناشئة لا تزال في المراحل الأولى من التشكل لم تصل لتصبح طبقة أرستقراطية زائفة، لم تكن طموحات المثقفين كبيرة. في الواقع، لقد كانوا معاديين للأرستقراطية التقليدية المبنية على التوارث (حتى وإن كانوا لا يزالون يعتمدون عليها في كثير من الأحيان من أجل كسب لقمة عيش - وهذا مصدر آخر لاستيائهم)، ولكنهم لم يتحولوا إلى معاداة لما قد يسميه بعضهم "طبقة أرستقراطية رأسمالية جديدة".

وإلى جانب الأفكار الحديثة والحالة الاجتماعية للمثقفين، شجّعت أحداث وظروف تاريخية معينة المثقفين على اتخاذ موقف أكثر إيجابية إزاء الرأسمالية، ولعل أهمها يتمثل

في الطابع الحديث للوضع. ورغم أن التغيير المحموم الذي عرفه القرن الحادي والعشرين يجعل من التغيير الذي عرفته أوروبا في القرن الثامن عشر بطيئاً وهامشياً، إلا أنه قد بدا في ذلك الوقت سريعاً وثورياً. إذا تمعّن الفرد في الإحصائيات الاقتصادية المتاحة، تبدو التغيرات بين سنتي 1750 و1830 طفيفة، ولكن إذا لاحظ الأدلة الأدبية، يجد تأثيرها ملحوظاً ومهماً. وبما أننا نتطرق للمثقفين في حد ذاتهم، فإن الأدلة الأدبية تعتبر المعيار المناسب في هذه الحالة. في الواقع، أدرك سميث وهيوم ومونتسكيو وزملاؤهم أن العالم يتحول تحت أقدامهم متأثراً بالتطور السريع للرأسمالية. لفتت الثروة والإنتاجية المتنامية نظرهم، وكان انطباعهم عنها إيجابياً في أغلب الحالات. وخلافاً لما حدث في أربعينيات القرن التاسع عشر عندما اعتبر فريديريك إنجلز المصانع والأحياء الفقيرة في مانشستر بمثابة دليل على فساد الرأسمالية، اندهش دانييل ديفو من وضع الفقراء الإنجليز في سنة 1727 الذين اعتبر أن أوضاعهم أفضل مقارنةً بفقراء البلدان الأخرى. يقول في هذا الصدد: "يأكل عمال التصنيع في إنجلترا طعاماً جيداً، ويشربون شراباً لذيذاً، ويعيشون حياة أفضل، ويتقاضون أجراً أكثر، مقارنة بالعمال الفقراء في أي دولة أخرى في أوروبا". في الحقيقة، دفع الوضع الاقتصادي الجديد المثقفين إلى إعادة النظر في الأفكار القديمة المُكونة حول التجارة والصناعة. لقد كانت المكاسب المحققة طوال القرنين الماضيين على مستوى المعيشة غير كافية لتبرير الرأسمالية في منظور المثقفين. لقد اعتدنا على فكرة ارتفاع مستوى معيشة الجميع، حتى الفقراء. ولكن في القرن الثامن عشر، ساعد التغيير غير المألوف في تشجيع المثقفين على مساندة الرأسمالية. بل من المدهش كيف تشبثت أقلية من المثقفين بموقفها الرافض للرأسمالية (يمثل إصرارهم شهادة على القوة المتبقية لأول قاعدتين للمحظورات الثلاث).[34]

وبعد هذه الفترة الذهبية، انتهى شهر العسل وتلاه مباشرة صدام لاذع. في إنجلترا، في بدايات سنة 1790، قلق الناس من الهجمات المتتالية على رجال الأعمال والتي اعتبروها تساهم في "ازدراء التجارة والصناعة". وفي نفس الإطار، قادت الثورة في فرنسا إلى عودة الإشادة بالقيم والمواقف اليونانية والرومانية المعادية للتجارة. وفي أوائل

القرن التاسع عشر، تبنت الحركة الرومانسية مواقف معادية للتجارة أيضاً، وكان ذلك كرد فعل ضد التكنولوجيا الحديثة آنذاك. لكن ظل تأثير مواقف المفكرين المؤيدين للتجارة، مثل بنجامين كونستانت (المتوفي سنة 1830)، أو آدم سميث، سائداً بشكل كبير رغم كل التحولات. من المستحيل تحديد تاريخ دقيق للوقت الذي تأرجح فيه ميزان الرأي الفكري ضد الرأسمالية. وفي حالة ما أردنا وضع منطلق كرونولوجي، يمكننا اعتبار سنة 1848 كبداية لهذا التأرجح إذا كان المرء محباً للثورات، أما إذا كان المرء يفضل الأعداد الصحيحة (round numbers)، فإن في سنة 1850 قد تم تجاوز نقطة التحول. تزايدت حدة العداء بمرور الوقت، واكتسب زخماً أكبر في حدود سنة 1880 تقريباً بعد أن رُسّخ مجتمعياً بشكل ثابت. وبحلول سنة 1902، توصَّل فريدريك بولسين للفكرة التالية: "إلى حد كبير، تمتع الطبقات المتعلمة أكاديمياً بقدر كبير من الإحساس بكونها أرستقراطية التفكير، وتلعب ثقلاً موازناً لأرستقراطيات الولادة والثروة".[35]

عندما ينتهي شهر العسل بالطلاق، نادراً ما تعود علاقة الشريكين السابقين إلى ما كانت عليه قبل الزواج، حيث تطرأ العديد من التغييرات على التفاصيل. وينطبق هذا المنطق على العقل والمال أيضاً. لم تكن عودة المثقفين إلى حالة العداوة السابقة ضد التجارة السبب في اندلاع الحرب غير المسبوقة بينهما. بل اعتبرت هذه العداوة قديمة بشكل واضح، ولم يقطعها شهر العسل إلا لفترة وجيزة. ظهر متغير جديد متعلق بالسياقات الاجتماعية والفكرية والتاريخية الجديدة للقرن التاسع عشر. ففي هذه الفترة، كان العداء بين العقل والمال قائماً داخل مجتمع يوصف على أنه أكثر ديمقراطية ورأسمالية. ومثّلت نقطة انطلاق الصراع بداية انهيار التحالف "ما قبل الرأسمالية" و "ما قبل شهر العسل" بين مالكي الأراضي والمثقفين. وانهار التحالف الذي كان يُحسب على أنه عامل ثابت في التاريخ الغربي في المرحلة المتراوحة بين سنة 1850 والحرب العالمية الأولى.

في الحقبة اليونانية الرومانية، أدانت القاعدة الأولى للمحظورات الثلاث التجارة، في حين أنها قامت بتأييد المِلكية. وفي القرون الوسطى، وجدت روابط ظاهرة بين كل من العرش والمقصلة والأرستقراطية ورجال الدين المثقفين رغم المحاولات العرضية لإحياء التشدد الأصولي للقاعدة الثانية للمحظورات الثلاث. لم يكن العداء للتجارة يعني ضمناً العداء للمِلكية عندما كانت معظم الممتلكات أرضاً وكانت أوروبا مجتمعاً زراعياً في غالبيتها. وفي جميع الأحوال، أيُّ منفعة للمثقفين في كره التجارة في مرحلة كانوا فيها عبارة عن مجموعة خاضعة ومرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالمؤسسات غير التجارية؟ وحتى في فجر الرأسمالية في أواخر القرن الثامن عشر، أكدت فترة شهر العسل بين المثقفين والتجار الصاعدين التحالفَ القديم بين المِلكية والتعليم، مهما كانت تلك الفترة ثورية في جوانب أخرى. ولكن عند نهاية شهر العسل، عاد عدد كبير من المثقفين الغربيين لمعاداة التجارة مرة أخرى عندما أصبحت الرأسمالية، للمرة الأولى في التاريخ، العامل المهيمن في الحياة الغربية، وأصبح المجتمع الغربي ديمقراطياً إلى حد كبير. كانت هذه البنية كافية لتحويل المثقفين من الأعمدة المُؤَسِّسَة إلى شمشون جبار بعيون متوحشة وشعر طويل (سيتطرق الفصل الرابع لوصف بداية هذه الحرب).

في الواقع، إن ما يتطلب تفسيراً في هذه المرحلة هو تحديد سبب نهاية شهر العسل بين العقل والمال بهكذا طريقة. لماذا قاد الجمع بين ثلاثي "المجتمع الديمقراطي" و"الرأسمالية" و"الطبقة المثقفة" إلى انفجار بهذا الحد؟ في بداية شهر العسل، توفرت عدة تفسيرات فكرية ساعدت في معرفة لماذا أصبحت الرأسمالية جذابة بشكل مفاجئ، وعدة أسباب اجتماعية ساهمت في إيجاد المثقفين لحجج جديدة أكثر إقناعاً، وتشكّلت أحداث وظروف تاريخية معينة منحت الثلاثي قوة إضافية. وفي النهاية، تضافرت كل هذه العوامل لتدمير هذا الانسجام الهش بين المثقفين والرأسمالية.

لماذا انتهى شهر العسل؟

كان أحد أهم أسباب اندلاع الحرب بين العقل والمال مرتبطاً بالظهور الكلي للطبقة المثقفة المُتحدَّث عنها في الفصل الأول. فلولاها، لما كان الصراع ليبدأ. بدأ تغير مكانة المثقفين كمجموعة في القرن الثامن عشر، عندما بدأ "المفكرون" وبعض النساء المفكرات بالإحساس بتأثيرهم في الصالونات الأدبية. ولم تصل مرحلة تشكل الطبقة المثقفة إلى نهايتها بشكل كامل إلا بعد حلول القرن التاسع عشر. ويُعتبر هذا الأمر من الأسباب التي جعلت التحالف بين المِلكية والتعليم يسير إلى الهاوية مباشرة بعد اندلاع الثورة الفرنسية. فطالما لم يكن المثقفون مجموعة محددة بالكامل، وطالما لم تكن الرأسمالية قد تطورت بشكل كلي واستمر النظام الأرستقراطي القديم في الوجود، فإن تحالف المِلكية والتعليم كان قادراً على الصمود، وكان بإمكان أفكار فترة شهر العسل أن تجد قبولاً هنا وهناك. ولهذا السبب، ظل التحالف، وبعض أشلاء فترة شهر العسل، مستمران حتى فترة القرن التاسع عشر، وبالتحديد، حتى ثلاثينيات أو خمسينيات أو ربما سبعينيات القرن التاسع عشر، باختلاف الظروف.

لم يكن ظهور طبقة مثقفة ظاهرة سريعة. كانت عملية تطوير المثقفين لهوية اجتماعية مستقلة بطيئة، ويرجع ذلك نسبياً إلى قلة المجالات الاجتماعية والمهنية التي يشغلونها اليوم. بالإضافة إلى ذلك، توفرت، بالمقارنة مع القرن التالي، قليل من فرص العمل في الأوساط الأكاديمية أو مجال الصحافة، وكان لا يزال الرسامون والشعراء يعتمدون إلى حد كبير على الرعاية الأرستقراطية. ولكن خلال القرن التاسع عشر، حدث تطور سريع على مستوى عدد المثقفين. ففي الأوساط الأكاديمية، تضاعف عدد أعضاء هيئة التدريس بالجامعات في بريطانيا وفرنسا وألمانيا ثلاث مرات تقريباً خلال النصف الثاني من القرن، حيث ارتفع من أقل من 3000 في سنة 1864 إلى حوالي 8500 في سنة 1909.[36] والأمر الأكثر إدهاشاً هو الزيادة الكبيرة في طلاب الجامعات. ففي سنة 1860، التحق حوالي 23000 طالب فقط بالجامعات في البلدان الثلاثة المذكورة،

وبحلول سنة 1910، ارتفع العدد إلى 133000، بمعدل زيادة تتراوح إلى خمسة أضعاف. أيضاً، ارتفع عدد الكتب المنشورة في هذه البلدان، ما يعطي مؤشراً إلى حد ما على عدد المؤلفين الذي تزايد من 22000 في سنة 1850 إلى 50000 في سنة 1891. وزاد عدد الأفراد العاملين في المهن الفكرية المستقلة، مثل الكتاب والصحفيين، في فرنسا وحدها من حوالي 4100 في سنة 1876 إلى أكثر من 9000 في سنة 1906. أما في ألمانيا، وصل عددهم في سنة 1882 إلى حوالي 5000، وفي إنجلترا وويلز إلى ما يقارب 6800 في سنة 1881. قدّر أحد المؤرخين عدد "المثقفين" في جميع التخصصات في فرنسا وحدها في سنة 1901 بنحو 30000. أما في أمريكا، فقد كانت الأعداد أقل في البداية، ولكن مع إنشاء "جامعات الأرض الممنوحة" التي أسست بعد انتهاء الحرب الأهلية في سنة 1865، سرعان ما ارتفعت هذه الأعداد بشكل كبير[37].

بطبيعة الحال، تُعد هذه أرقام ضئيلة مقارنة بتعداد السكان بوجه عام. فلقد كان عدد الأفراد المتمدرسين والحاصلين على المستوى التعليمي اللازم للتحول إلى مثقفين قليل جداً. ولحدود سنة 1914، لم تتجاوز نسبة الفرنسيين والألمان المسجلين في السنة الأخيرة من مدرسة الثانوية الأكاديمية وغير المتجاوزين لسن الثامنة عشرة 1,1 في المئة. بيد أن هذه الأرقام تُمثل من الناحية المطلقة زيادة هائلة مقارنة بالماضي. لا يتطلب الأمر نسبة كبيرة من السكان لتشكيل طبقة، فحتى الطبقة المهيمنة من النبلاء الفرنسيون في سنة 1789 مثلت فقط 1 إلى 2 بمئة من إجمالي السكان، ويشمل التقدير حتى أولادهم الصغار. لكن الأمر يتطلب عدداً مطلقاً معيناً، وهذه هي الفترة التي بلغ فيها المثقفون تلك الأرقام. وظلت عملية التكوين الطبقي هذه مستمرة طوال القرن التاسع عشر[38].

اكتملت عملية تكوين طبقة مثقفة مستقلة في أواخر القرن التاسع عشر بعد اختراع مصطلح "مثقف" لوصفهم. استُخدمت الكلمة لأول مرة على نطاق واسع في فرنسا. ومن السمات المميزة لفرنسا، وربما للمثقفين، أن مصطلح "المثقف" دخل لأول مرة

نطاق الخدمة في سياق صراع سياسي عنيف مرتبط ب"قضية دريفوس". اتُهم النقيب ألفريد دريفوس زوراً بأنه جاسوس ألماني وأدين بناءً على أدلة مزورة. في 13 يناير 1898، نشرت صحيفة فرنسية رسالة تَوَجَّهَ بها الروائي إميل زولا إلى رئيس فرنسا آنذاك احتجاجاً على ما أسماه ظلماً. وعلى مدار الأسابيع التي تلت، نشرت الصحيفة أسماء مئات من الأفراد الذين أيدوا شكوى زولا. تألفت القائمة بشكل حصري تقريباً من الأساتذة والكتاب والفنانين، والذين غالباً ما يتم الإشارة إليهم من خلال ذكر شهاداتهم الدراسية على شاكلة "م. بيجي، دكتوراه في الأدب" مثلاً. ولحدود تلك اللحظة، لم تُستخدم بعد كلمة "مثقف". في الأول من فبراير من سنة 1898، تطرَّق الكاتب موريس باريس، الذي عارض دريفوس في الأصل، إلى رسالة زولا ومؤيديها واعتبرها على أنها "احتجاج المثقفين". ومنذ تلك اللحظة، دخلت الكلمة في نطاق الاستخدام الشائع.

على عكس ما يشاع، لم يعتبر هذا أول استخدام مطبوع لهذا المصطلح. في الواقع، شُرع في استخدام المصطلح في فرنسا منذ بداية العقد. استخدمه موريس باريس نفسه في سنة 1892، [39] غير أن طبقة المثقفين لم تتكوّن وتتشكل كلياً إلا في حدود سنة 1892 أو 1898. أيضاً، استخدم الشاعر الإنجليزي اللورد بايرون هذا المصطلح في رسالة تعود إلى سنة 1810. وكثيراً ما استخدم الأفراد كلمات أخرى للحديث عن المثقفين قبل تسعينيات القرن التاسع عشر، وكانت طبقة المثقفين موجودة قبل فترة طويلة من اختراع الكلمة، حتى ولو كان التعبير عنها يتم بشكل أكثر غموضاً. فبالتالي، يصعب اعتبار "الاستعمال الأولي" للكلمة على أنه اختراع.[40] ومع ذلك، شكّلت صياغة كلمة "مثقف" تتويجاً لعملية طويلة من التكوين الطبقي. لقد اعترفت بمكانة المثقفين الجديدة، حيث استبدلت كلمة "المثقف" بشكل متزايد كلمة "المفكر" القديمة، وأصبح من السهل نوعاً ما تمييز المثقف عن الغير. وبعد أن تحرر من الكنيسة والأرستقراطية، وبدرجة أقل، من رعاية الحكومة، أصبح للمثقف حق تخيل نفسه على أنه "مطلق السراح"، وغير مرتبط وغير قابل للفهم كما تصوره كارل مانهايم (وكان

هذا ينطبق بشكل خاص على النساء المثقفات الذين تم فصلهم حتى عن الأدوار الجنسانية التقليدية).

إلى جانب خلق مصطلح "مثقف"، أضحى المثقفون قادرين على لعب دور سياسي باعتبارهم طبقة محددة، الأمر الذي انعكس إيجابياً على مكانتهم الاجتماعية الجديدة. وما قضية دريفوس إلا مثال واحد على ظاهرة أصبحت تكتسي أهمية كبيرة في أواخر القرن التاسع عشر. فعلى سبيل المثال، ساعد الاستياء الذي أثاره المثقفون على الأعمال الوحشية في بلغاريا سنة 1876 (المعروفة بانتفاضة أبريل 1876) في إعادة وليم غلادستون إلى السلطة بعد فوزه في الانتخابات التي تم تنظيمها نفس العام في إنجلترا. واعتباراً من عام 1871، لفت الدور السياسي الجديد للمثقفين انتباه الملاحظين. في تعليق لها على انتفاضة "كومونة باريس" في نفس السنة، كتبت صحيفة "ذا نيشن The Nation" أن العنصر الدخيل في الانتفاضة تمثل في "ظهور حشد من المغامرين القاطنين بالحي اللاتيني يتبنون طموحات تستند على أسس جيدة مرتبطة بمجال التعليم، ولا يربطهم أي مشترك مع الطبقات العاملة ...". واشتكت نفس صحيفة من "العنصر البوهيمي" (لم تكن كلمة "مثقف" شائعة الاستخدام بعد في اللغة الإنجليزية) الذي كان له تأثير كبير في "جعل كومونة باريس (Commune de Paris) ممكنة، حيث لعب دوراً كبيراً في استمرارها. .... ". في الواقع، لم تكن صحيفة "ذا نيشن" وحدها التي تعتقد ذلك. فقد لمست صحيفة "العالمين The Revue des Deux Mondes"، المجلة الرسمية لليبرالية الفرنسية، اختلاف "كومونة باريس" عن الانتفاضات السابقة بسبب الدور الذي لعبه المثقفون [41].

لقد بدا الخوف جلياً من المثقفين المشاركين بكومونة باريس. وشُكك في التحالف بين ذوي الممتلكات والمتعلمين بشكل متزايد من طرف أولئك الموجودين على جانبي الحصنين the barricades. بعد انقضاء شهر العسل، لم يعد التحالف بين المثقفين والرأسمالية والطبقات الوسطى قائماً باسم المساواة والحرية، بل أضحت المساواة (القاعدة الثالثة - الديمقراطية) والحرية والقاعدتين الأولتين للمحظورات الثلاث أساس معارضة

المثقفين لهم. بحلول أواخر القرن التاسع عشر، أصبحت المواقف العدائية للمجتمع التجاري سواء من جانب مثقفي اليسار أو اليمين منتشرة على نطاق واسع. وكمثال، ألَّف كل من موريس باريس وإميل زولا، على طرفي نقيض في قضية دريفوس، روايات احتقار ونقد للرأسمالية بشكل كبير.

لم يكن المثقفون الطرف المعتدي دائماً في هذا الصراع. اعتبر عداء البرجوازيينphilistines للمثقفين المغرورين والعاجزين سمة من سمات الحرب بين العقل والمال، ويشبه الأمر احتقار المثقفين للفئة غير المثقفة. تمت موازنة نفور المثقفين للرأسمالية بواسطة الاستياء المتزايد من ادعاءاتهم. وكما كتب المؤرخ الألماني فريدريش مينيكي: "وجد المتعلمون الأكاديميون، الذين هاجموا سابقاً الطبقات الحاكمة القديمة وأقاموا معها شراكة واندمجوا فيها نسبياً في الآن ذاته، أنفسهم من الآن فصاعداً في موقف دفاعي ضدهم". كان من الطبيعي أن يصبح المثقفون هدفاً لسهام نقد الطبقة الوسطى خاصة بعد أن استطاعوا التحول إلى طبقة مستقلة. ففي أمريكا أيضاً، أفسح التحالف العائد لفترة أوائل القرن التاسع عشر بين المِلكية والتعليم المجال لاستمرار هذا العداء المتبادل.[42]

خلال نفس فترة ظهور طبقة المثقفين (1830-1880)، طرأ تطور اجتماعي مواز متعلق بتراجع الطبقة الأرستقراطية وصعود الطبقات الوسطى. ساعد هذا التغير في إشعال فتيل الحرب بين العقل والمال. إن تأييد المثقفين للرأسمالية ناتج نسبياً عن استيائهم من الرُّتب والامتيازات ومكانة الطبقة الأرستقراطية. بعبارة أخرى، استحسن المثقفون عملية تقويض الأرستقراطية من طرف الرأسمالية. ولهذا السبب، قاموا بدعمها إلى حد أن أصبحت الطبقة المثقفة طبقة أرستقراطية مزيفة، وأضحت الطبقة الأرستقراطية التقليدية الطرف المنافس لهم. واختلف الوضع بمجرد ما تراجعت الطبقة الأرستقراطية التقليدية وصعدت الطبقة الوسطى. وفي المرحلة الحالية، وبدل تقليص مكانة المنافس (الأرستقراطية القديمة)، دعمت الرأسمالية رجال الأعمال، المنافس الجديد لطبقة المثقفين.

لم تُمثل الإشكالية المتعلقة بما إذا كانت الطبقة البرجوازية هي الطبقة الحاكمة في أوروبا خلال القرن التاسع عشر (وغالباً لم تكن كذلك) مشكلة مهمة حينها، بل اعتبراهم من طرف البعض (كارل ماركس مثلاً) على أنهم فعلاً طرف في المشكلة شكل طرحاً يستلزم التمعن. رأى العديد من مثقفي القرن التاسع عشر، وليس ماركس وحده، في البرجوازية عدواً حديثاً مهيمناً. استهُدفت البرجوازية أكثر مما استهُدفت الأرستقراطية، أو حتى الكنيسة، لأن الطبقة المثقفة الجديدة لم تعد بحاجة إلى التماهي مع ذوي الرتب الاجتماعية العالية. في الواقع، كان عداء المثقفين للرأسمالية غير مسبوق في نطاقه وشدته.

من جهة ثانية، شكّل ظهور طبقة البروليتاريا تطوراً من التطورات الاجتماعية التي ساعدت على إنهاء شهر العسل بين العقل والمال. من وجهة نظر المثقفين، كان من الصعب عليهم، خاصة الأوروبيين منهم، التعاطف مع الفلاحين كما أشارت إلى ذلك ملاحظات ماركس الشهيرة المتعلقة ب"حماقة الحياة الريفية"، حيث يصف الفلاحين ب"أكياس بطاطس". من جهة ثانية، اختلف موقف المثقفين حينما تعلق الأمر بعامل المصنع الحديث. في إنجلترا، ساهمت الحركة العمالية الميثاقية Chartism، وثورات سنة 1848 المُندلعة في مختلف بقاع القارة، في ظهور فاعلين جدد وحلفاء محتملين داعمين للمثقفين في هجومهم على الرأسمالية. في الواقع، أتاحت البروليتاريا الفرصة للمثقفين لتحقيق الارتباط الاجتماعي الذي فشل الفلاحون في توفيره. فهم لم يقدموا أنفسهم باعتبارهم حلفاء محتملين فقط، بل عرضوا عدة مواقف تظهر رفضهم للمجتمع التجاري. لقد قدّموا تركيزاً أخلاقياً للمثقفين المناهضين للرأسمالية باعتبارهم أفراداً يمكن للمثقفين أن يكتبوا ويتحدثوا نيابة عنهم. وفي حين كان من المفيد تبني خطاب يشكو من تشويه الرأسمالية لشخصية الطبقة الوسطى، إلا أنها تركت البعض مع صورة لامُرضية لفرد كان نَفْسُهُ الضحية الرئيسية. لقد قدمت البروليتاريا للمثقفين مجموعة من الضحايا للقتال نيابة عنهم.

وفي نفس الوقت الذي زَوَّدَت فيه البروليتاريا المثقفين بقضية، تعاطف مثقفو أواخر القرن التاسع عشر مع الطبقة الأرستقراطية القديمة. ويرجع ذلك عموماً إلى ذرائعها الثقافية. غير أنه في الواقع، وُجد سبب أعمق من ذلك. بالنسبة للمثقفين، تؤدي التجارة إلى استبدال "ما يملك الأفراد" ب"ماهية الأفراد"، الشيء الذي يعتبر تهديداً مباشراً لهم. فوضعهم الطبقي يستند على ماهيتهم (المكانة)، وليس على ما يملكون (الثروة). على الرغم من إدراكهم خلال فترة شهر العسل أن رفضهم لتقمص دور طبقة أرستقراطية موروثة أو أساقفة مباركين يفتح الباب أمام استقلالهم كأفراد وكطبقة، إلا أن هذا الموقف قد تغيّر خلال فترة شهر العسل، واستُبدل بفكرة أن المجتمع الرأسمالي الذي يفضل "ما تملك" وليس "من تكون"، رَفضهم مثلما رفض النبلاء القدامى، الأمر الذي دفع المثقفين إلى الميول أكثر نحو الشفقة على النبلاء القدامى في نوع من الشفقة على الذات. ففي نهاية المطاف، حاولت الرأسمالية إزاحتهم من الصورة أيضاً.

من السهل تحويل كل هذه الدراسات السوسيولوجية إلى دراما عائلية. إن البرجوازية والمثقفون أشقاء تحوّلوا فيما بعد إلى خصوم. لقد اتحدوا في صراعهم ضد آبائهم، أي ضد الطبقة الأرستقراطية والكنيسة، وبمجرد أن أصبح النصر يلوح في الأفق، تحول تحالفهم إلى صراع أضحى أكثر حدة بسبب أصلهم المشترك. وهنا يكمن الاختلاف في التاريخ العائلي للمثقفين الأمريكيين ونظائرهم الأوروبيين، والذي، في الحقيقة، كان السبب في تأخير تطور المواقف المعادية للرأسمالية عند المثقفين الأمريكيين. فلم يتوفر المجتمع الأمريكي على طبقة أرستقراطية يُمكن معارضتها ومجابهتها من طرف المثقفين. ظاهرياً، يبدو أن هذا يشير إلى أن المثقفين الأمريكيين كان يجب أن يصبحوا مناهضين للرأسمالية بسرعة أكبر من نظرائهم الأوروبيين، حيث لم يكن هناك ما يصرف انتباههم عن الطبقات الوسطى. ولكن نظراً لأن المثقفين الأمريكيين، إلى جانب البقية، اعتبروا المجتمع الأمريكي مجتمعاً قائماً على المساواة، جعلهم متأخرين في إدراك أن رجل الأعمال الأمريكي يمثل تهديداً لهذه المساواة.

اعتبرت العبودية في الولايات المتحدة الأمريكية سبباً من أسباب تأخير التطور النسبي للمشاعر المعادية للرأسمالية. كانت العبودية الاستثناء الأكبر لنمط المساواة في الحياة الأمريكية. نظر المثقفون إلى العبودية كمؤسسة غير رأسمالية أو معادية للرأسمالية، بينما كان يُنظر إلى الرأسمالية على أنها معارضة للعبودية ومحررة للعبيد (بالنسبة للمثقفين ذوي الأصول الشمالية). تَولَّدت أولى المشاعر المعادية للرأسمالية في الولايات المتحدة الأمريكية من أعمال كُتّاب الجنوب الأمريكي. ولعل أبرز هؤلاء المؤلفين الكاتب "جون كالهون" الذي اعتَبر مالك المصنع أسوأ، من الناحية الأخلاقية، من مالك العبيد. لكن، أعاقت الهيمنة الثقافية للشمال وانتصاره في الحرب الأهلية تطور المواقف المناهضة للرأسمالية بين المثقفين الأمريكيين. لم تصبح هذه المواقف سائدة إلا بعد الحرب الأهلية، أو ربما حتى بعد الحرب العالمية الأولى. أما فيما يتعلق بالصراع بين العقل والمال، فقد تخلّفت أمريكا عن أوروبا.[43]

لم يكن الصراع بين العقل والمال مرهوناً بالتغيرات الاجتماعية فحسب، بل ارتبط أيضاً بالتغيرات الفكرية في مجتمع القرن التاسع عشر. فمثلما يجب أخذ العديد من التطورات الاجتماعية بعين الاعتبار، يجب أيضاً التمعن في كيفية مساهمة الأسباب الفكرية في نهاية شهر العسل بين العقل والمال. وتمثل أحد هذه الأسباب في الضغط الفكري المستمر الذي مارسته القاعدتين الأولى والثانية للمحظورات الثلاث، والتي قد تم التغلب عليها جزئياً خلال فترة شهر العسل، ولكنها مارست تأثيراً متجدداً بعد ذلك في ظروف اجتماعية جديدة عاشها المثقفون حينها. بالإضافة إلى عودة المواقف القديمة، اتخذت القاعدة الثالثة - الديمقراطية للمحظورات الثلاث (حظر امتلاك أو ربح أموال أكثر من الغير - غياب العدل) موقفاً معادياً شديداً تجاه الرأسمالية. أضحى التعريف الجديد للرأسمالية باعتبارها معادية للمساواة حاضراً بقوة لدرجة نُسي بشكل سريع أنها كانت تدعو إلى تحقيق نسبة عالية من المساواة في السابق. فبناء على المحظورات الثلاث، ظهر تقييم أخلاقي جديد للفرد الرأسمالي أولاً، وللرأسمالية ثانياً.

كانت أعراف الرأسمالية وقيمها وتقنياتها الجديدة عرضة للإدانة. وأعاد العديد من المثقفين النظر في مزايا التكنولوجيا الناتجة عنها خصوصاً. وعلى الرغم من أن المثقفين الذين تحفظوا على الرأسمالية لم يفعلوا ذلك مع التكنولوجيا حيث استمر البعض في الثناء عليها، فقد شُنت انتقادات فيما بعد غير مسبوقة على التكنولوجيا. حافظ الرومانسيون إلى حد ما على استمرارية التقليد القديم المتمثل في تفضيل الريف على المدينة، ولكن أبان انتقادهم للطاحونة (التي مثلت التقدم التكنولوجي آنذاك) عن ميزة جديدة. ومع مرور الوقت، ظَهرت أنواع جديدة من الانتقادات المُوجّهة للتكنولوجيا وعواقبها الاقتصادية، حيث اختلفت تماماً عن المواقف المُتبنات في القرن الثامن عشر. يظهر المقتطف التالي من مقال "الصناعة" في الموسوعة "إنسيكلوبيديا" (Encyclopédie) (1751-1772) بعد مظاهر هذا الاختلاف:

> لا يجب السماح لأحد بالاعتراض بعد الآن على منفعة الاختراعات الصناعية، وقول إن أي آلة تُخفّض الحاجة إلى اليد العاملة بمقدار النصف، وتأخذ بذلك قوت نصف العاملين في الصناعة؛ أو أن العمال العاطلين عن العمل سيصبحون متسولين على حساب الحكومة، بدلاً من تعلم وظيفة أخرى، أو أن الاستهلاك له حدود... ومن سمات هذه الاعتراضات أن تكون خالية من الحس السليم ومن مظاهر التثقيف.[44]

وبعد مرور قرن من الزمان، أصبحت "مثل هذه الاعتراضات" أكثر شيوعاً مما كانت عليه في القرن الثامن عشر، وتبناها العديد من المثقفين.

أخيراً، وإلى جانب الأسباب الاجتماعية والفكرية التي أدت لنهاية فترة شهر العسل، فلابد من التطرق لردود الأفعال التي تولّدن نتيجة الثورة الفرنسية باعتبارها حدثاً فريداً ساعد في تحديد توقيت انقلاب العديد من المثقفين ضد المجتمع التجاري. أدى الترهيب الثوري ما بين سنة 1793 و1794 إلى ثورة معظم المثقفين. لقد استخدم الإرهابيون لغة أخلاقية معادية للتجارة إلى حد كبير. فبقيامهم بذلك، "أفقدوا مصداقية تلك اللغة في أعين جميع المتطرفين باستثناء قلة منهم. ومن غير المستبعد أن الخطاب المناهض للتجارة الذي استخدمه اليعاقبة أدى إلى إطالة فترة شهر العسل بين العقل

والمال لعدة عقود. ولكن مع مرور الوقت، تَغيرت النظرة لسنة 1793 (العام الذي بدأت فيها عمليات الترهيب). فبدلاً من اعتبارها محاولة محكوم عليها بالفشل الدموي لإعادة الزمن للوراء واستعادة الحرية القديمة على أنقاض الحرية الحديثة، أصبحت سنة 1793 دليلاً بارزاً لنوع حديث ومميز من الحرية والمساواة ذات البعد الاقتصادي. وبدل من أن يكون بابوف الذي أعدم سنة 1797 زعيماً لطائفة راديكالية باعتباره آخر الرومان، فقد أصبح يعتبر أول اشتراكي، وشهيداً مبكراً، وقديساً في سِيَرِ القِدِّيسين الماركسيين.

عُززت عملية إعادة تقييم سنة 1793 نتيجة إدراك أن سنة 1815 لا تُمثل سنة نهاية عصر الثورات، وأن الرأسمالية، بعيداً عن تدشينها لحقبة من الاستقرار السلمي، جلبت معها تغييراً سريعاً إضافياً، وربما على الأقل، تغييراً عنيفاً أكثر من أي وقت مضى. أدرك مثقفو القرن التاسع عشر سواء مناهضو الرأسمالية أو مناصروها، من اليساريين واليمينيين على حد سواء، أنهم كانوا يعيشون في "حقبة انتقالية" كما عبّر عن ذلك جون ستيوارت ميل. لقد علَّمت الثورة المثقفين خاصة، والجميع عامة، أن كل شيء قابل للتغيير، وأن حتى أقدم المؤسسات وأكثرها استقراراً يمكن الإطاحة بها. إذا كنت تستطيع التخلص من المُلك، أَفَلَسْتَ قادراً على فعل ذلك مع الملكية الخاصة أيضاً؟ لقد بدت إمكانيات هندسة المجتمع أعقد مما كانوا يتصوّرون بكثير. في الواقع، تعرضت ثقة المثقفين في قدرتهم على التوجيه العقلاني لعملية إعادة البناء الاجتماعي لضربة موجعة خلال الثورة الفرنسية، لكن أخذوا في التعافي تدريجياً من عهد الترهيب، لدرجة أصبحوا من المدافعين عنه. وكما تُظهر الأحداث التاريخية التالية، ظهر أن المثقفين أضحوا مستعدين لتوجيه الثورة الروسية.

شعر المثقفون دائماً بعيشهم في عصر انتقالي. ولعب ذلك الشعور لصالحهم مرات عدة. وكمستخدمين للخطاب النقدي، تُعتبر هذه البيئة مثالية لخلق أكبر تأثير ممكن بواسطة خطاباتهم. فهي بيئة تضع كل البديهيات موضع تساؤل، ولا توجد بها سلطة آمنة. لقد

ساهمت ظروف العيش في فترة الثورة، أي في المرحلة الانتقالية، في قطع الروابط التي جمعت بين العقل والمال.

وهكذا ساهمت العديد من العوامل الاجتماعية والفكرية والتاريخية في نهاية شهر العسل بين العقل والمال، حيث كان لدى بعضها (القاعدتين الأولى والثانية أو صعود الطبقات الوسطى مثلاً) تأثيرات طويلة الأمد. يمكن اعتبارها أمثلة على ما أطلق عليه المؤرخ الفرنسي فرناند بروديل اسم "المدى الطويل"، وهي أنماط طويلة الأمد (على المستوى الزمني) تُحدث تأثيراً مستمراً على الأحداث. في الواقع، أخذ بروديل في الحسبان متغيرات مثل المناخ والجغرافيا عندما تطرق لفترة "المدى الطويل"، وعداء المثقفين للرأسمالية هو سوى مثال على نمط "المدى الطويل" في التاريخ الفكري. يُعتبر شهر العسل بين العقل والمال بمثابة انقطاع قصير في هذه الأنماط طويلة المدى. وعلى غرار معظم الاضطرابات في أنماط الطقس الطويلة الأجل أو النظم الإيكولوجية الراسخة، عادت العلاقات بين العقل والمال في النهاية إلى حالة توازن لم تتغير إلا بشكل طفيف عن نقطة البداية. وفي هذه الحالة، تَحوَّلَ التغيير إلى عداء أكبر من أي وقت مضى.

لكن القصة التي يتم سردها في هذا الفصل هي في بعض النواحي قصة هيغلية وليست قصة بروديلية. أَحب هيجل الحديث عن "مكر العقل"، أي الطريقة التي يتحرك بها التاريخ بطرق غير متوقعة للوصول إلى هدفه. ومن المفارقات الهيغلية أن جميع الظروف الفكرية والاجتماعية والتاريخية التي شجعت بداية فترة شهر العسل، وتلك التي أنهتها، نتاج للرأسمالية نفسها. وعلى حد تعبير هيجل، فإن "أطروحة" الرأسمالية شُكِّلت لتُكوِّن "نقيضاً"، أي بمثابة العدو الثقافي لها (تعتبر حقيقة مساهمة المثقفين في صعود الرأسمالية في القرن الثامن عشر مجرد خدعة صغيرة). استناداً لنظرية هيجل للتاريخ، خلق صعود الرأسمالية وانتشارها أوسع ساحة معركة ممكنة لصراع الأطروحة ونقيضها، أي صراع العقل والمال. احتضنت ساحة الحرب بين العقل والمال معظم مجالات النشاط البشري وانتشرت مع توسع الحضارة الغربية وتشجيع الرأسمالية للتقنيات ذات

التطور المستمر لتصل إلى كل ركن من أركان العالم. فعندما يتعلق الأمر بالعلاقة بين العقل والمال، يتضح في نهاية الأمر أن الرأسمالية لا تجلب السّلم، بل الصراع.

لم يكن بوسع بروديل ولا هيغل توقع ذلك على أساس جزء من الصراع الدائم بين العقل والمال داخل الحضارة الغربية، وجزء من التطور الذي يمكن ملاحظته في المنطق Reason. فالحرب بين العقل والمال لا يمكن لها إلا أن تأخذ أبعاداً هائلة وعالمية في الدوافع الاجتماعية والفكرية والتاريخية الجديدة الموصوفة أعلاه. فالمجتمع الديمقراطي التوكفيلي (نسبة لتوكفيل) وحده القادر على تمهيد الطريق لمسرح حرب يمتد إلى كل ركن من أركان الكوكب بمجرد انهيار تحالف المِلكية والتعليم.

وعليه، سنتطرق في الجزء الثاني من هذا الكتاب إلى وصف الصراع القائم بين العقل والمال، أي أننا سنعالج كيف هاجم مثقفو القرن التاسع عشر الرأسمالية، وكيف مثَّل التأكيد على إخفاقاتها الأخلاقية القاسم المشتركَ في جميع انتقاداتهم لها تقريباً. يتعرض كل من الرأسماليين والرأسمالية للهجوم، وتُصيب سهام نقد المثقفين رجل الأعمال أيضاً، وشخصيته وأسلوب حياته. للختم، يمكن عموماً قراءة الكثير من كتابات القرن التاسع عشر باعتبارها خُطبة واحدة طويلة مناهضة للرأسمالية. وعلى غرار معظم الخُطب، لم تصل لدرجة إقناع جمهورها من الطبقة الوسطى بالتخلي عن خطاياهم، لكن، في نفس الوقت، كانت فعالة جداً في إقناعهم بفكرة أنهم آثمون.

حواش

1. سيشار إلى الفترة ما بين 1680 و1830 بعبارة "القرن الثامن عشر".

2. Hume, “Of Commerce,” in Essays Moral, Political, and Literary ed. Eugene F. Miller (Indianapolis: Liberty Fund, 1985), 259; “Of Refinement in the Arts,” Es- says, 275-76. See also Montesquieu, Considerations on the Causes of the Greatness of the Romans and their Decline.

3. Turgot, “Reflections on the Formation and the Distribution of Wealth,” in Henry

C. Clark, Commerce, Culture, & Liberty: Readings on Capitalism Before Adam Smith (Indianapolis: Liberty Fund, 2003), 548-49; Voltaire, “Luxury” in Philo- sophical Dictionary, ed. and trans. Theodore Besterman, (New York: Penguin, 1972), 291; Montesquieu, Spirit of the Laws, trans. Anne Cohler, Basia Miller, and Harold Stone (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), 387-88; William Robertson, “A View of the Progress of Society in Europe” in Clark, Commerce, Culture, & Liberty, 513.

4. مدة شهر العسل قابلة للنقاش وتظل مختلفة على الصعيد الوطني. انظر James Raven, Judging New Wealth: Popular Publishing and Re- sponses to Commerce in England, 1750-1800 (Oxford: Clarendon, 1992), 3-4, 9, 11-12, 244, 261; John Sekora, Luxury: The Concept in Western Thought, Eden to Smollet (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1977) 66, 111; M. R. de Labriolle-Rutherford, “L’évolution de la notion du luxe depuis Mandeville jusqu’à la Révolution,” in Studies on Voltaire, v. 26, 1963; Henry C. Clark, “Commerce, Sociability, and the Public Sphere: Morellet vs. Pluquet on Luxury,” Eighteenth Century Life, v. 22, 1998, 89.

5. “Justify,” Funk & Wagnalls Standard Collegiate Dictionary (New York: Funk & Wagnalls, 1977).

6. Berry, The Idea of Luxury, 138. ومع ذلك، فإن انتقاد كلارك لوجهة نظر بيري القائلة بأن الدفاع عن الرفاهية جاء بشكل رئيسي من خلال "الانهيار الأخلاق" له ما يبرره. Clark,

"Commerce, Sociability and the Public Sphere," Eighteenth Century Life, 98n.3.

7. Smith, Wealth of Nations, The Essential Adam Smith, 265. For this point among eighteenth-century intellectuals in general, see Labriolle-Rutherford, "L'évolution de la notion du luxe," 1032.

8. Montesquieu, The Spirit of the Laws, 312; Smith, Theory of Moral Sentiments, The Essential Adam Smith, 122.

9. Jean-François Melon, "A Political Essay Upon Commerce," in Clark, Commerce, Culture, & Liberty, 259; David Hume, "Of Commerce," Essays, 261.

10. Andreas Kalyvas and Ira Katznelson, Liberal Beginnings: Making a Republic for the Moderns, (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), p. 41n.91, and pp. 24-46. See also Albert O. Hirschman, The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism before Its Triumph (Princeton: Princeton University Press, 1977), 132.

11. Montesquieu, The Spirit of the Laws, 338.

12. Montesquieu, The Spirit of the Laws, 48; Hume, "Of Refinement in the Arts:, Es- says, 271-72; Melon, "A Political Essay upon Commerce," in Clarke, Commerce, Culture, & Liberty, 257; Smith, Wealth of Nations, The Essential Adam Smith, 87.

13. Berry, The Idea of Luxury, 154-55; Defoe, "Complete English Tradesman," in Clark, Commerce, Culture, & Liberty, 244; William Hazeland "A View of the Manner in Which Trade and Civil Liberty Support Each Other," in Clark, Com- merce, Culture, & Liberty, 409.

14. Constant, Journal, 17 February, 1805, in Constant, Ecrits politiques, ed. Marcel Gauchet (Paris: Gallimard, 1997), 657n.1; Smith, Wealth of Nations, The Essential Adam Smith, 253.

15. Hume, "Of Civil Liberty," in Essays, 92-93; "Of Refinement in the Arts," Essays, 277.

16. Hazeland, "Trade and Civil Liberty," Commerce, Culture, & Liberty, 406-07.

17. Dugald Stewart, cited in Hirschman, Passions, 83-85; Montesquieu, The Spirit of the Laws, 416; Constant, "The Spirit of Conquest and Usurpation," in Constant, Political Writings, ed. and trans. Biancamaria Fontana (Cambridge, Cambridge University Press, 1988), 140.

18. Montesquieu, The Spirit of the Laws, 338; Constant, "The Spirit of Conquest," Political Writings, 141; "The Liberty of the Ancients Compared with that of the Moderns," 313. See also Hirschman, The Passions and the Interests, 79-80.

كما يشير هيرشمان في نفس الفصل، يرى مونتسكيو أن التجارة تخلق تأثيراً عكسياً على الأفراد، حيث تُدمر التضامن الطبيعي القائم بينهم وتقودهم إلى بيع البضائع التي كانت معدة للبيع في السابق بالمجان. يُحبُّ بعض الكتاب التجارة لمزاياها الاجتماعية، والبعض الآخر لفوائدها الفردية، وفئة ثالثة تفضلها للفوائد معاً، مع عدم نسيان أن البعض يُعاني من ازدواجية في المواقف.

19. Clark, "Commerce, Sociability and the Public Sphere," Eighteenth Century Life, 93.

20. Sekora, Luxury, 65, 78, 97.

21. Fielding, cited in Sekora, Luxury, 91.

22. أو الجميع تقريباً. في حين أن الطبقة "المقتصدة والكادحة" قد لا تستفيد. يُشكل المثقفون طبقة أخلاقية متمرسة.

23. Smith, Wealth of Nations, The Essential Adam Smith, 159, 166, 203; Nicholas Phillipson, "Adam Smith as Civic Moralist," in Wealth and Virtue: The Shap- ing of Political Economy in the Scottish Enlightenment, ed. Hont and Ignatieff (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), 189-90; Hume, "Of Commerce," Essays, 262; Montesquieu, The Spirit of the Laws, 53.

24. كانت العلاقة بين "الليبرالية" الناشئة المؤيدة للرأسمالية والجمهورياتية موضوع نقاش عميق، كان آخرها في كتاب Kalyvas and Katznelson, Liberal Beginnings: Making a Republic for the Moderns (New York: Cambridge University Press, 2008).

25. Hazeland, "Trade and Civil Liberty," Commerce, Culture, & Liberty, 406; Hume, "Of Commerce," Essays, 255, 261-62; Hume, cited in John Robertson, "The Scottish Enlightenment at the Limits of the Civic Tradition," Wealth and Virtue, 152.

26. Smith, Wealth of Nations, The Essential Adam Smith, 220; Hazeland, "Trade and Civil Liberty," Commerce, Culture, & Liberty, 407-08. See Constant, "De la division des propriétés foncières," in De la liberté chez les modernes, 599-601.

27. On Hume, see Robertson, "The Scottish Enlightenment" Wealth and Virtue, 158; Morellet, cited in Clark, "Commerce, Sociability and the Public Sphere," Eigh- teenth Century Life, 97.

28. Smith, Wealth of Nations, The Essential Adam Smith, 302; Montesquieu, The Spirit of the Laws, 312, 338-39.

29. Hume, "Of Refinement in the Arts," Essays, 270; Daniel Defoe, "The Complete English Tradesman," Commerce, Culture & Liberty, 246; Melon, "A Political Essay upon Commerce," Commerce, Culture & Liberty, 258.

30. Constant, Ecrits politiques, 550.

31. Hirschman, The Passions and the Interests, 130.

يصف طريقتهم على أنها ترويض للشغف باستعمال المصلحة، أو ترويض للمشاعر الأخرى باستعمال الولع بالمال. ويُصطلح على العملة اسم التبرير "غير الأخلاقي" للمجتمع التجاري. لكنه لم يوفّق في قراءة دقيقة للاعتبارات المتعلقة بالاستخدام المستمر للمفردات الأخلاقية من قبل المدافعين عن التجارة، حيث تجاهل رغبتهم في تحقيق أكبر نسبة ممكنة من المساواة. انظر Passions, 43-44, 100, 105-06, 110.

32. Smith, Wealth of Nations, The Essential Adam Smith, 310.

33. Smith, Wealth of Nations, The Essential Adam Smith, 256.

34. Coleman, Myth, History and the Industrial Revolution, (London: Hambledon, 1992), 38-39. The question is how big is big, and the econometrics can furnish no guide to this. See Deirdre N. McCloskey, The Vices of Economists—The Virtues of the Bourgeoisie (Amsterdam:

Amsterdam University Press, 1996). Defoe, “The Complete English Tradesman,” Commerce, Culture, and Luxury, 249.

35. Raven, Judging New Wealth, 259; Paulson, Cited in Ulrich Engelhardt, Bildungs- bürgertum: Begriffs- und Dogmengeschichte eines Etiketts (Munich: Klett-Cotta, 1986), 174.

36. لا تشمل هذه الإحصائيات طلبات كليات الهندسة، أوPrivatdozenten باللغة الألمانية. ويُفضل المحاضرون بالجامعات إضافة 13000 إلى الأرقام المعلنة.

37. Charle, Les intellectuels en Europe, 146-47, 151, 155. Pascal Ory and Jean-Fran- çois Sirinelli, Les intellectuels en France de l’Affaire Dreyfus à nos jours (Colin: Paris, 1992), 45.

38. Charle, Les intellectuels, 146.

39. For the history of the word in France, see Ory and Sirinelli, Les intellectuels en France, 5-7.

40. غالباً ما يُنتج الأفراد الكلمات والقواعد خلال لعب اللعبة، وأحياناً، لا تتم هذه العملية إلا بعد لعب اللعبة عدة مرات. فإنشاء لغة جديدة يُعتبر عملاً مهماً وصعباً قد يصدر عنه عواقب وخيمة، ولكنه غالباً ما يشكّل آخر فصل من سلسلة قديمة.

41. See Collini, Public Moralists 231; Absent Minds, 75; The Nation, “Bohemianism in French Politics,” in On Bohemia: The Code of the Self-Exiled (New Brunswick, NJ: Transaction, 1990), 241-67; E. Caro, Revue des Deux Mondes, July 15, 1871, cited in Seigel, Bohemian Paris, 182.

42. Meinecke, Cited in Hans-Ulrich Wehler, Deutsche Gesellschaftsgeschichte. Dritter Band. Von der “Deutschen Doppelrevolution” bis zum Beginn des Ersten Weltkrieges, 1849-1918 (Munich: Klett-Cotta, 1989), 745; Richard Hofstadter, Anti-Intellectualism in American Life (New York: Alfred A Knopf, 1969), 247-60. Hofstadter emphasizes money’s dislike for mind.

43. Hofstadter, Anti-Intellectualism, 234, 406; يقترح هوفستاتر 1890 كنقطة تحول. See also Daniel Aaron, Writers on the Left: Episodes in American Literary Communism (New York: Harcourt, Brace and World, 1961), 199, and

Arthur A. Ekirch Jr., Ideologies and Utopias: The Impact of the New Deal on American Thought (Chicago: Quadrangle Books, 1969), 128.

44. “Industrie,” Encyclopédie, ed. Alain Pons (Paris: J’ai Lu, 1963), 373.

القسم الثاني

سخط المثقفين: القرن التاسع عشر (1850-1914)

4

كيف خسرت الرأسمالية الصراع على الشخصية؟

حكاية طفولية خرافية

عاش مجموعة من التجار في مكان غير معروف وفي زمن غير محدد، حيث نُظر إليهم بأنهم اختاروا تكريس حياتهم لتلبية احتياجات أفراد المجتمع وهم في الحقيقة جعلوا من ذلك طريقاً لخدمة مصلحتهم الذاتية. أمضوا ساعات طوال في تصنيع ونقل البضائع قصد تلبية رغبات المواطنين. وأدّوا ذلك بأفضل طريقة ممكنة حيث أظهروا براعة وإبداعاً منقطعي النظير قصد تحقيق أعلى مبلغ ربحي ممكن. وعن طريق الممارسة، أدركوا بسرعة أن المصداقية أفضل سياسة، وأن السلام والفضيلة أكثر تحقيقاً للربح من الحرب والخطيئة.

لكن بعد ذلك، وفي إحدى الليالي المظلمة والعاصفة، حدث أمر مفاجئ. ففي الصباح الباكر، استيقظ تاجر يسمى سميث على عادته للتوجه إلى عمله. وبعد أن فتح باب منزله وأنار وميض مصباحه الخافت، لفت انتباهه أمر غريب. لم يستطع سميث قراءة مضمون اللوحة النحاسية التعريفية المكتوب عليها ("أ. سميث، تاجر للأمم وفاعل خير للبشرية") المعلقة على الباب. ولأسباب غير معروفة، حلّت محلها جملة "السيد البخيل". وزيادة على ذلك، وجد تحت اللوحة التي كُتب عليها اسمه، عبارة غريبة مكتوبة باللون الأحمر تتضمّن: "يا عمال العالم، اتّحدوا! فليس لديكم ما تخسرونه غير أغلالكم!". وفي رد فعل يظهر لا مبالاة من طرفه، أدار سميث رأسه واتجه إلى عمله. لم

يكن متأكداً مما يحدث بالضبط، ولم يكن لديه أدنى فكرة عن سبب حدوث ذلك، لكنه أحسّ أن الأمور لن تعود إلى سابق عهدها.

في الواقع، كان سميث محقاً. حلّت حقبة هيمن فيها مفكرون أمثال ديكنز وكارل ماركس، وتحوّلت عبارة "الرأسمالي البرجوازي" من صفة إطراء إلى لفظ ازدراء. وعليه، اضطر مدافعو الرأسمالية إلى الاعتذار عن سوء أخلاقياتها قبل الشروع في تمجيد إنتاجيتها. في الحقيقة، ساهمت أجيال وفئات عديدة من المثقفين المعادين للرأسمالية (الروائيون والشعراء والنقاد والمنظرون الأكاديميون) على مدار القرن التاسع عشر في حدوث هذه التغيرات والتحولات الاجتماعية. فرغم الاختلافات الفكرية البينية، أجمع المثقفون على فكرة أن الرأسمالية شر، وأن الأفراد الذين ساهموا في نجاحها وسهلوا مأمورية اشتغالها هم أفراد طالحون. لقد استطاع المثقفون التوصل إلى هذه الفكرة لأنهم أدركوا مسبقاً سوءَ نية أفراد المجتمع التجاري. فحتى لو أراد هؤلاء الأفراد المساعدة في شيء، ما كانوا ليفعلوا.

ولهاته الأسباب، فقدت الرأسمالية سمعتها الطيبة، وأضحت مصطلحاً سلبياً عند مجموعة من المثقفين، حتى عند الفئة غير المسيّسة (أو التي كانت تحسب أنها كذلك)، فقد كانت غير محبوبة عندهم. لقد أضحى من الضروري تفادي استخدام مصطلح "الرأسمالية" في الجلسات الودية.

لعب الأدب دوراً مهماً في هذه العملية. كان تأثير الروائيين أكبر من تأثير الأساتذة الجامعيين في عملية تشويه مصطلح "الرأسمالية". حوّل الكُتّاب، من خلال الروايات والمقالات والقصائد، "نماذج الفضيلة التجارية" إلى "ركائز الرذيلة الرأسمالية". نجحوا بشكل ملحوظ في تنزيل فكرة هذا المخطط لدرجة أصبح من الصعب تصديق أن مصطلحي "الرأسمالية والتجارة" تمتعا ذات يوم بسمعة أدبية جيدة. ففي الزمن الراهن، أضحت عبارة "الرأسمالي الفاضل" تُخفي تناقضاً لفظياً، أو على الأقل، يُعنى بها افتراض مريب وغير متوقع. فعلى سبيل المثال، كم عدد الأفلام والروايات التي صدرت والبرامج

التلفزية التي بُثّت في القرن الحادي والعشرين والتي تُصوِّر رائد الأعمال أو الرئيس التنفيذي لشركة كبيرة على أنه بطل؟ في الواقع، إن تحيّز القصص الحديثة ضد الرأسمالية ناتج عن الحرب التي شنها العقل ضد المال في السابق.

ونظراً لأن عبارات "المصرفي الشرير" و"صاحب المصنع القاسي" و"الشركة التي تفتقر إلى روح الأخلاقيات" مألوفة جداً بالنسبة لنا، فمن الجدير بنا أن نجد تفسيراً لسبب خسارة الرأسمالية للصراع على الشخصية من خلال التمعن أولاً في الصورة الأخلاقية الإيجابية للرأسمالي كما صوّرها هوراشيو ألجر الابن، وسنضع بجانبها نسختها المعكوسة معتمدين في هذه الحالة على نقد وليام دين هاولز. يُمثل كل من ألجر وهاولز مثالين معاصرين لفردين يعيشان في حالة سوء تفاهم متبادل، وهي حالة من شأنها أن تصبح تمثيلية بشكل متزايد للعلاقات بين العقل والمال. ومن النماذج على ذلك، تقييمهم المتباين للشخصية الكلاسيكية للرأسمالية، أي تقييمهم "للفرد العصامي".

الفرد العصامي

ظاهرياً، يبدو أن نموذج "الفرد العصامي" يجد ترحيباً عند كل من المثقفين ورجال الأعمال. تُجسّد إنجازاته استقلاليةً تنال تقدير المثقفين بشدة باعتبارهم عصاميين أيضاً. في الأصل، لا أحد يُولد مثقفاً. وليصبح الفرد كذلك، وجب أن يكتسب تعليماً مُعيناً، أو أن يؤلّف مجموعة كتب باسمه. فالمثقف إما يحقق نجاحاً في تلبية حاجيات "سوق الأفكار" أو يفشل في ضمان مكانة به. ومن هذا المنطلق، أليس من الممكن اعتبار المثقفين رواد أعمال من صنف آخر، خاصة الفئة التي تكسب رزقها خارج المؤسسات الأكاديمية والحكومية؟ يقول جول فاليس Jules Vallès في هذا الصدد:

> أيها السادة! لقد حدث سوء تفاهم بيننا! يُجسّد البرجوازي كل فرد يمسك قلماً، لوحاً، إزميلاً، قلم رصاص أو أياً كان. إنه شخص عديم الفائدة؛ ويرى أولي الأدب في كل

برجوازي عدواً. يُعتبر هذا تحاملاً محزناً، رأياً أحمقاً، وخلافاً تعيساً. قضيتنا متشابهة، ويحركنا جميعاً البحث عن الغِنى![1]

ونظراً لوجود نقاط اتصال بين المثقفين ورواد الأعمال، لا تزال الصورة الإيجابية للفرد العصامي قائمة في الأدب الغربي على الرغم من المحاولات المستمرة لتشويهها، وقد وجد الفرد العصامي مدافعين أدبيين أكثر مما وجدته الرأسمالية عموماً، غير أن هذا لا يعني أن مفهوم "الفرد العصامي" لم يتعرض يوماً للنقد. فلقد شهد نموذج "الفرد العصامي" هجمات متكررة في القرن التاسع عشر. في الواقع، مَقَتَ المثقفون المعادون للرأسمالية الفرد العصامي لأنه تلقى تنشئة اجتماعية تفتقد للصفات الثقافية مقارنة بطبقات الأثرياء. لهذا، كان يشعر بأنه مُلزم بالتخلّص من الصفات التي مكّنته من صنع ثروته من أجل تخليص نفسه أخلاقياً. فمن وجهة النظر السلبية للفرد العصامي، تتناقض الشخصية والتجارة ولا يُكمّل كل منهما الآخر.

ويمكن إيجاد هذه الآراء المتضاربة حول "الفرد العصامي" عند كل من "ألجر Alger" و"هاولزHowells ". "تلعب ظروف نشأة المرء دوراً في التأثير على حوافز العمل وروح المبادرة. فالصبي أو الرجل الذي يُحسِّن من مكانته تدريجياً من خلال جهده المبذول، يشعر برضى غير محدد عكس من ولد في الثراء". هكذا كتب ألجر في روايته "فتى المتجر" Store Boy، التي تعتبر واحدة من مجموعة قصصية تتطرق للتحوّل من حالة الفقر إلى حالة الثراء، أو بشكل أكثر دقة، من حالة الفقر إلى حالة الثراء المعتدل (جعلت الرواية من اسم "ألجر" مرادفاً للتفاؤل الأمريكي). [2]

لا يوجد كاتب دافع بحماس عن "الرجل العصامي" أكثر من "هوراشيو ألجر". تشقُّ شخصياته الروائية طريقها في العالم مبرزة بذلك فضائلها وعارضة تعليمها على الآخرين. يُعدّ الطموح فضيلة بالنسبة لألجر، والافتقار له هو عيب من عيوب الشخصية. يُعلِّم البطل الروائي في الحكاية الآخرين كيفية اكتساب الطموح مثله. "حدث تغيير إيجابي على البطل مايك فلين Mike Flynn. فقبْل التقائه برودني، بدا فاقداً للطُموح.... فلقد كان راضياً على وضعيته طالما أنه كان يكسب ما يكفيه لشراء ثلاث وجبات في

اليوم". تقول شخصية أخرى في حديثها عن الطموح: "لقد كان من الجيد مغادرة المدينة. لم أكن أشرب الخمر، لكن لم أكن أمتلك أي طموح". [3]

مع تعدد أنواعه، تجاوز الطموح الرئيسي عند ألجر الحبّ أو المجد. لقد أصبح مرتبطاً بالثروة. في الواقع، اعتقد مجموعة من روائيي القرن التاسع عشر أن تنصيف المال في مرتبة فوق الحب خطيئة من خطايا الرأسمالية، غير أن ألجر يرى عكس ذلك. في المقتطف أدناه، تشرح شخصية روائية لنظيرتها سبب عدم زواجها وانتقالها عائدة إلى مسقطها:

- "نعم؛ أنا لست في عجلة من أمري للسفر في سرج مزدوج. سأنتظر حتى أكون مستعداً لمغادرة مونتانا بعد أن أكسب ما يكفي من المال للعيش بشكل مريح".
- "لقد حصلتَ على ما يكفي الآن".
- "ولكن قد أحصل على المزيد. أبلغ من العمر ثلاثين عاماً فقط، ويمكنني تحمل تكاليف العمل لبضع سنوات أخرى".
- "أتمنى أن أكون على يقين من أن ثروتي ستبلغ خمسين ألف دولار عندما أكون في عمرك".
- "قلت لي أنك تمتلك بالفعل هذا المبلغ، أليس كذلك؟"
- "نعم، ولكن قيمتي تساوي أكثر من المال الذي كسبته". [4]

تُقاس قيمة الفرد بالدولار أولاً (شريطة أن يكون قد كسبه لوحده)، وبنفسه ثانياً، وبغيره ثالثاً (يمكن للحب أن ينتظر حتى يتم جني المال). يُعتبر الطموح قيمة حسنة، ولا شك في أن المال المكتسب بشكل عصامي يعد كذلك أيضاً. ويقود الإثنان معاً بشكل طبيعي إلى الفضيلة:

- "أنت تعرف كيفية جمع الثروة".
- "آمل أن أتمكن من فعل ذلك بطريقة سليمة. أنا لا أفترض أن أي فرد آخر سيأخذ عناء جمعها من أجلي. أعتقد أن الصدق والإخلاص يمثلان سياسة جيدة، أليس كذلك؟ "[5]

في الواقع، يُشبه تصور ألجر للتجارة والأخلاق، اللذان يعتبرهما صديقين طبيعيين، تصوُّرَي مونتيسكيو وآدم سميث، غير أن ألجر يظهر بعض الشكوك والتحفظات من حين لآخر. جاء في أحد مؤلفاته: "يرى بعض الأخلاقيين في المال أصل كل الشرور. وإن حب المال، إذا تجاوز الحد، قد يؤدي بالفعل إلى الشر، لكن من الطبيعي أن يرغب أي فتى أو رجل في تحسين مستواه فوق مستوى الفقر. كانت ثروة آموس لورانس وبيتر كوبر مصدر نعمة للبشرية، وقد بدأ كل منهما كفتى فقير، ولم يكن ليصبح أي منهما غنياً لو لم يعملا بجد ليصبحا كذلك".[6]

من ناحية ثانية، لا يُبدي ألجر أي تحفظات من رجل الأعمال العصامي. على عكس ذلك، يظلّ متردداً بشأن القيمة المضافة للتعليم الرسمي. ففي أحد مؤلفاته، كتب عن إحدى الشخصيات الروائية الرئيسية التي تعلّمت اليونانية واللاتينية في المدرسة، وتركت فيما بعد هذه الأخيرة نتيجة فقدان عائلتها للثروة والمال لدفع رسوم دراستها. والمهم في هذه الرواية هو الوصف الذي خصّ به ألجر التعليم الذي تلقته هذه الشخصية: "الانضباط الذي تلقاه الفتى كطالب جعله في وضع جيد ومكّنه من تحقيق تقدم أسرع من الآخرين الذين قضوا وقتاً أطول كموظفين لشركة ما". وفي الحقيقة، أدرَك المدافعون عن الرأسمالية خلال القرن التاسع عشر أن التعليم الكلاسيكي يمثل اختصاصاً يخصّ أعداءهم بالذات. ففي نفس المؤلَّف، قيل في حق البطل (الشخصية الرئيسية التي تتحدث اليونانية بصعوبة): "هذا ما جعلني متحاملاً ضدك. لقد وَظفتُ طالباً جامعياً ذات مرة كأجير. لقد كان أسوأ فشل صادفته على الإطلاق. يبدو أنه يتمتع بجميع أنواع الإدراك باستثناء المنطق السليم".[7]

من جهة ثانية، أصبح سوء الفهم المتبادل بين المثقفين ورجال الأعمال ظاهراً ومتزايداً بشكل متكرر في كتابات القرن التاسع عشر. تُشكّل مُؤلّفات وليام دين هاولز مثالاً عن النظرة السلبية التي يُرى بها الفرد العصامي. ولعل كتابه "صعود سيلاس لافام The Rise of Silas Lapham" يُعتبر أفضل مثال على ذلك. فإذا كانت روايات ألجر تُحاك على سيناريو بطل يعيش في فقر مدقع أو على وشك أن يفقد ثروته

الموروثة، فإن قصص هاولز تبدأ بعد تحقيق "سيلاس لافام" (شخصية روائية بالقصة) للثراء. وبمجرد إدراك ذلك، يتّضح المغزى من عنوان روايته المذكورة أعلاه. تحكي الرواية عن فقدان لافام لثروته التي جمعها بنفسه. وبموازاة إفلاسه المالي، عرف لافام رُقِيّاً أخلاقياً وصل لحد رفض عقد صفقاتٍ مشبوهةٍ قادرةٍ على أن تساعده على إعادة جمع ثروته.

في أولى صفحات الرواية، تحدّث الكاتب عن لافام الذي اعتلته رغبة في كسب المال عن طريق ولوج سوق الأوراق المالية أو بواسطة امتهان أعمال الصباغة. وأضحت فيما بعد رغبته الوحيدة في الحياة. تقول زوجته "كلما تحصّل على مبلغ مالي محدد، زادت رغبته في اكتساب مبالغ أكبر. يخيفني التفكير في ماذا سيحدث له إذا فقد ثروته". بطريقة نموذجية اشتهرت بها الكتابات المعادية للتجارة منذ عهد أرسطو، ميَّز هاولز بين أعمال الصباغة التي اعتبرها غير أخلاقية، وسوق الأوراق المالية الذي صنفه أيضاً في نفس الخانة. يقول لافام في هذا الصدد: "لقد حققتُ ربحاً جيداً جداً في سوق الأسهم مؤخراً". أجابته زوجته التي تلعب دور الوصي الفيكتوري على أخلاقيات الأسرة: "في الأسهم؟ منذ متى كنت تقامر من أجل كسب لقمة العيش؟". في الحقيقة، كلما ابتعد الفرد عن الإشباع المباشر والحصري للحاجيات البشرية (الصباغة)، كلما أصبح أقرب إلى التلاعب الصِّرْفِ بالأموال (الأسهم)، وكلما رَفَضَ أنصار القاعدتين الكلاسيكية والمسيحية للمحظورات الثلاث الرأسماليةَ.[8]

حدثت نقطة التحول في الرواية التي تدور أحداثها في سنة 1882 في خضمّ نقاش في نادي السادة (gentlemen's club). شارك غالبية الرجال الحاضرين، بما في ذلك لافام، في الحرب الأهلية الأمريكية، وأضحوا يُعتبرون من قدماء المحاربين. إن حضور لافام إلى نادي السادة كان نتيجة قرب زواج ابنته بابن عائلة راقية يتردد على النادي. حافظ لافام على صمته مخافة قول كلام غير موزون وسط مجمع كبار المثقفين. لقد كان بمثابة شاهد صامت على محادثة حاسمة دارت تفاصيلها على الطاولة. بعد العشاء،

سُئل شاب صغير السن بالمجمع عن مدى اعتقاده في قدرة أصدقائه على التضحية بحياتهم من أجل بلدهم:

- "ماذا حدث للشجاعة؟ توم، كم عدد معارفك من رجال النادي الذي تعتقد أنهم يعتبرون الموت من أجل خدمة بلدهم شرفاً؟"
- "لا أظن أن عددهم كبير في الوقت الحالي يا سيدي".
- أردف قاأل عمه: "أنا أيضاً لم أستطع التضحية بنفسي من أجل وطني في سنة 61". "رغم ذلك فقد وُجد عدد لا بأس به من الرجال القادرين على ذلك".
- "ثم تعتقد أن هذه هي المناسبة التي تريد ..."[9].

يشير الحوار الدائر في نادي السادة إلى أن عالم الأعمال الحديث أصبح يفتقر للبطولية والبسالة اللازمتين، غير أن بقية الرواية تدحض هذا الادعاء بعد أن قام العقيد السابق لافام بالتضحية بأمواله مُظهراً بذلك بطوليته الأخلاقية. ويتجلى ذلك أيضاً في رفضه استغلال جهل بعض الرجال الإنجليز بِوَشَكِ انهيار شركته نتيجة ظهور منافس جديد، والتي يرغبون في شرائها. كان من الممكن لهاولز أن يجعل من ذلك الحدث احتفالاً بالأخلاق التجارية والفضيلة الراسخة للفرد العصامي لإظهار بطل الرواية بطولية حقيقية في سياق ممارسة الأعمال التجارية، لكن يعتبر هاولز لافام بطولياً لأنه تغيّر عما كان عليه عندما كان يكسب ويضاعف ثروته. في الواقع، لم تكن مهنته الأولى في مجال الأعمال التجارية تنطوي على خرق للقوانين، بل كانت تجري وفقاً لمبادئ أخلاقية أخرى. وحقيقة، كان يَدِين بحصة كبيرة من ثروته لشريك له كان في حاجة لرأس المال. فلقد اعتادت حاشيته من رجال الأعمال طرح صفقات مشبوهة، وخير مثال على ذلك شريكه السابق الذي دعى لافام لمساعدته في خداع الرجال الإنجليز. ولم يَحُلْ دون أخذه لقرار لا أخلاقي سوى أسرته وضميره. فإذا كان لافام يُعتبر رجل أعمال شجاع، فإن الضوء الساطع لأفعاله لا يؤجج سوى سواد رجال الأعمال المحيطين به.

تُمثل الشخصية الروائية سيلاس لافام المستوى الأقصى لمظاهر المدح لرجل أعمال عند هاولز. ففي الرواية الخيالية التي أصدر بعنوان "مسافر من اترووريا A Traveler

from Altruria"، تحدث بشكل صريح عن الصدام بين العقل والمال. ففي مدينة اترووريا، يؤكد هاولز شكوك ألجر على وجود تناقض بين التعليم الرسمي وحنكة الأعمال التجارية: "إذاً أنت تعترف بأن التعليم ذو المستوى العالي يرفع من مستوى أخلاق رجل الأعمال؟" يجيب المصرفي ضاحكاً: "بلا شك، وهذا أحد عيوب التعليم الرئيسية". يعتبر التعليم في "اترووريا" المنافس الرئيسي للتجارة ووسيلة للتغلب على مظالمها. وبعد التطرق لكيفية مساهمة دراسة رجال الأعمال للعلوم الإنسانية في تغيير قواعد وظروف العمل، يتحدث هاولز بلسان إحدى شخصيات الرواية قائلاً: "التعليم، في نهاية المطاف، هو الذي يؤدي إلى سدّ الهوة بين الطبقات المجتمعية وباقي الشعب، على الرغم من أنه يبدو من المقرر قطع شوط طويل لتحقيق ذلك. وأعتقد أننا كنا ننتظر من الدين أن يفعل ذلك". ويُعتبر هذا الكلام خير مثال على الموعظة التي يبشر بها رجال الدين العلمانيون الجدد.[10]

يشهد التناقض بين ألجر وهاولز على النفور المتبادل بين الرأسمالية والمثقفين في المرحلة التي أعقبت الطلاق بين العقل والمال. وكما هو الحال غالباً في مثل هذه الظروف، سرعان ما تبع ذلك تبادل للاتهامات وتنابز بالألقاب. فقد اتَّهم الكُتاب والفنانون رجال الأعمال بارتكابهم كل أنواع الخطايا، حيث يتصدر الجشع القائمة بالطبع، ويُعتبر عنصراً حاضراً في كل الانتقادات الموجَّهة للرأسمالية، سواء من قبل الكتاب أو من قبل المنظرين الاجتماعيين الأكاديميين الذين سنتحدث عنهم في الفصل التالي، غير أن الجشع ليس الانتقاد الوحيد الذي تم توجيهه للرأسمالية. لهذا، وَبَدَلَ وضع فهرس يضمُّ كامل خطايا البرجوازية بشكل يشبه كتابات القرن التاسع عشر، لن نتطرق سوى لبعض التهم والتي كانت ذات دلالة وحضور بداخل أسوار المثقفين، مثل النفاق، دمار الأسرة والبلادة.

المنافق

إن اعتبار أن التجارة تقوم على النفاق وافتقارها لحسن النية جعل الرأسمالية تتلقى وابلاً من النقد البروتستانتي. فبالعودة لقصة الطفل والخباز، غلَّب هذا الأخير المنعوت بـ"الصادق" المصلحة الذاتية بدل الواجب الأخلاقي عندما فكّر في منح الرجل الأعمى الفكة الصحيحة. يُسمِي نفسه بالأمين، لكن في الحقيقة، الجشع من يقف خلف تحفيزاته. وفي هذه الحالة، يُعتبر منافقاً. إن النفاق هو أحد التهم الأكثر استعمالاً في انتقادات المثقفين للمجتمع التجاري والطبقات الوسطى على وجه الخصوص. أصبح وصف الرأسمالية باعتبارها تركيبة من النفاق والجشع أمراً شائعاً في الأدب. وربما أكثر روائي عُرف بانتقاد النفاق هو الفرنسي "إميل زولا". فعلى الرغم من ولادته كاثوليكياً وإلحاده عن قناعة فيما بعد، فقد تبنى "زولا" النقد البروتستانتي للرأسمالية.

حسب زولا، تُعتبر الطبقات الوسطى منافقة حينما يتعلق الأمر بالمال والجنس. ففي روايته "وعاء الحساء Pot-Bouille"، يخلط النفاق الجنس والمال، وليس من المستغرب أن تُنتَج رائحة تشبه رائحة حظيرة الخنازير. في إحدى المقاطع، يَطرِدُ البرجوازيونَ المقيمونَ في إحدى المباني السكنية عاملاً من شقته الرخيصة في الطابق الأرضي بحجة أنه يقطن مع امرأة غير متزوج منها. يدخل هذا الفعل، حسب وجهة نظرهم، في خانة الدعارة ويُمثّل إهانة لهم. وفي الوقت نفسه، يصفون الخطوبة والزواج بين الطبقة الوسطى، كما تُعلِّمها الأمهات للبنات، على أنها "درس متكامل في الدعارة اللائقة والمقبولة"، فقد "يتحمل الفرد إهانات الأبرياء على أن يقبل بالشهوات الجنسية للحمقى". في إحدى الفقرات، تنصح أم برجوازية ابنتها بأن تجعل من المال المعيار الوحيد عند التفكير في الزواج: "المال فقط هو الذي يهم اليوم". ومن جهة ثانية، يحاول رجل من الطبقة المتوسطة فَهْمَ سبب سوء حظه لتزوّجه بامرأة خائنة: "لو قامت بذلك من أجل المال لَكُنْتُ متفهماً للأمر... لكنها لم تحصل على مقابل مادي، أنا متأكد من ذلك". في الواقع، لقد وصف زولا البرجوازية في رواية "وعاء الحساء"

بالخنزير وجماعته (cochon et compagnie). يصبح هؤلاء الخنازير البرجوازيون صادقين في حالة واحدة: عندما يتعلق الأمر ب"الاحترام، والهوس الشديد بالمال، لدرجة اعتباره ديناً...". حسب رجال الدين من المثقفين الجدد، تعتبر ديانة المال بمثابة عبادة للأوثان وهذا أمر لا يغتفر. يمكن للمرء أن يعبد الأمة أو الشعب أو الأشجار أو المشاهير، ولن يمثل مشكلة بالنسبة للمثقف. لكن حينما يصبح الأمر ذو علاقة بعبادة المال، فإنه يصبح كذلك.[11]

سيكون من المضلِّلِ ترك انطباع متمثل في أن هذه الأفكار تلخِّص كل ما تطرق له زولا عن الرأسمالية. ففي رواياته الأخرى، طرح وجهة نظر مغايرة متمثلة في أن هذه الخنازير، على الرغم من كونها كذلك، قادرة على أن تقدم خدمة للعالم. فقد يكون مثلاً المنافق في الواقع يقوم بفعل الخير رغم سوئه. وتتشابه هذه الرؤية التي تبنتها الرأسمالية في فترة "شهر العسل" مع مثال الخبّاز الذي يقوم بفعل أخلاقي مبني على دوافع لا أخلاقية، غير أن بعد التمعن في فعله، يتبين أنه يخفي دلالات مُغايرة.

تحكي رواية زولا الخيالية المعنونة "المال" عن إفلاس مصرف بفرنسا في أواخر القرن التاسع عشر. بالإضافة إلى ذلك، تتطرق رواية "المال" لمسألة المضاربة في سوق الأوراق المالية، حيث تلعب أسهم البنوك الدور الذي لعبته أسهم شركات الإنترنت في سوق الأسهم الأمريكية في التسعينيات. بالرجوع إلى تفاصيل الرواية، أسمى زولا "البطل" اسم ساكارد Saccard، ووصفه على أنه "مُحتال". يرى ساكارد أن العمل العادي لن يكسبك لقمة العيش، بل سيساهم في إغناء فقط أرباب العمل. ويعتبر المقامرة، أي المضاربة في سوق الأوراق المالية، قادرة على أن تحقق، في دفعة واحدة، كل من "الرفاهية المادية، والترف، والنجاح في الحياة". يمكن التلاعب بسوق الأسهم من خلال إثارة المشاعر العاطفية للجمهور، أي ذلك "الحشد الأبدي الذي يتم استغلاله، وأصحاب الأسهم المستقبليين غير القادرين على السير أمام واجهة متجر المضاربة دون الالتفات خوفاً ورغبة في آن واحد من معرفة ما يحدث هناك". لهذا، أنشأ ساكارد بكل رياء بنكاً يُعتبر مثالاً للأمانة والفضيلة المسيحية على عكس

المصرفيين اليهود السيئين أمثال عائلة روتشيلد. إن حب الناس للمضاربة في سوق الأسهم، وإيمانهم بساكارد، وحتى تضامنهم المبني على الحس الكاثوليكي تارة أو معاداة السامية تارة أخرى، جعلهم يستثمرون في أسهمه المصرفية، بينما يتلاعب هو بالسعر عبر رفعه لمستوى غير مسبوق. ويكفي القول إن الأمر انتهى بإفلاس الجميع، بينما خرج ساكارد رابحاً.[12]

في الواقع، لا يمكن حصر النتيجة الوحيدة الممكنة لهذه العملية في الإفلاس. فكما يشير ساكارد، تُعتبر المضاربة جزءاً ضرورياً من العمل. فبدون أمل تحقيق مكاسب كبيرة، لن يُخاطر أحد بأمواله. تؤُسس المضاربة لجميع أنواع العناصر المفيدة (على سبيل المثال، شبكات الألياف البصرية في تسعينيات القرن الماضي). يعتبِرُ ساكارد الفائض ضرورياً للاستثمار، ويُشبّه العملية بممارسة الفرد للجنس مائة مرة بهدف إنجاب طفل واحد. لا يتم توليد الكثير من الأرباح بالعمل البسيط الكلاسيكي، في حين أن المضاربة قادرة على تحقيق عشرة أضعاف ذلك، وتساهم في توفير ما كان مستعصياً من قبل. تُستثمر الأموال التي يجمعها بنك ساكارد Saccard في مجموعة من المشاريع القابلة للتنزيل والتطبيق. في هذا السياق، دمج البنك العديد من شركات البواخر في شركة واحدة جديدة حيث تقوم ببناء سفن أكبر وأسرع من سابقاتها موفّرة بذلك خدمة أكثر كفاءة. من جهة أخرى، قام البنك بإنشاء منجم للفضة الذي رغم فشله في تحقيق النجاح على المدى الطويل، استطاع تعبيد طرق جديدة للربط بين المنجم والقرى، بالإضافة إلى جذب ساكنة جديدة للاستقرار بالمنطقة. أيضاً، ساهم البنك، بشكل غير مباشر، في زراعة حقول القمح نتيجة نشأة قُرى بالقرب من منجم الفضة الموجود في أرض كانت في الأصل قاحلة وفارغة. وتجدر الإشارة إلى أن انهيار المنجم لم يدفع الساكنة إلى مغادرة المنطقة، فلقد ظلوا قاطنين بها. [13]

وبناء على كل هذه الأحداث، طُلب من السيدة كارولين في الرواية النطق بالحكم الأخلاقي، فبقيت تميل من جانب إلى آخر مترددة. عند إبصارها لخطايا ساكارد من نفاق واحتيال وخداع، أدركت أنه قد خان الجميع وأنه سيكرر فعلته بدافع كسب المال:

> إنه المال المتعفن والمسموم الذي يجفف النفوس ويطرد قيم الكرم والحنان وحب الآخرين! إن المال هو شر عظيم، ووسيط لكل الأعمال الوحشية، وسبب دناءة البشرية.... إذا كانت تمتلك القوة، لكانت قد قضيت على كل أموال العالم بضربة واحدة مشابهة لسحق المرء للشر بكعب قدمه، وذلك من أجل الحفاظ على صحة البشرية.[14]

تُمثل هذه النظرة للمال نسبياً رفضاً أخلاقياً تقليدياً للجشع، غير أن الجشع يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالتجارة نفسها. لا يحصر الكاتب زولا نقده في الشخصية الروائية "سكاراد" فحسب، بل يشمل هذا الأخير حتى النظام الاقتصادي الذي يخلق أفراداً مثل سكاراد.

تُغيِّر السيدة كارولين رأيها بعد ذلك، وتصبُّ جام تفكيرها على القرى الجديدة وحقول القمح والسفن البخارية الحديثة، وتُشبِّه المال بـ"التل الذي ينمو عليه بشر الغد... وفوق كل تلك الأوحال والضحايا الذين سُحقوا حتى الموت، وفوق كل تلك المعاناة البغيضة التي تُكلّف كل خطوة أمامية منها البشرية شيئاً ما، أ لا يوجد هدف غامض بعيد المنال، أفضل وجيد، وعادل، ونهائي؟ إلى أين نحن ذاهبون دون معرفة الوجهة ...؟ " وهكذا يعود زولا إلى تبني نظرية سميث باعتبار أن العناية الإلهية تعمل كيد خفية. إذا كان المال نقمة، فهو يعتبر نعمة أيضاً، حيث "يُولِّد الخير والشر في نفس الوقت". يبدو أن هذا هو الموقف النهائي لزولا. وفي آخر مقتطف من رواية "المال"، قَارنَ بين هذا الأخير والحب. يقول: "لماذا نلوم المال على كل ما يسببه من قذارة وجرائم؟ هل الحب الذي يخلق الحياة، يعدُّ أقل نجاسة؟"[15]

يمكن ملاحظة وجود تناقضات في مواقف زولا حول المال في روايته السابقة. فهو يقوم بِعَدِّ سلسلة من الإدانات الأخلاقية فقط ليتساءل في الأخير عما إذا كان يمكن إيجاد تبريرات لكل من المال، والتجارة، وحتى المضاربة في سوق الأوراق المالية. في الواقع، وضع زولا تصوراً للرأسمالية أكثر توازناً من تصورات معظم النقاد. ولكن رغم أن المال يقوم على ما يبرره، إلا أنه يُعتبر في عموم الكتاب ملعوناً. فإذا قمنا بتصوّر الجحيم، فغالباً ما يكون أكثر واقعية وإقناعاً من تصور الجنة. فلا يمكن لصورة حقول

القمح الشاسعة والقرى البعيدة أن تنافس صورة الانهيار الكبير لسوق الأوراق المالية من جهة، والنساء الأرامل والأيتام اللذين تظهر عليهم علامات الحزن نتيجة فقدان مدخراتهم من جهة ثانية. ويعتبر هذا التصور جزءاً من التأثير الذي أحدثه الكتاب عند الناقد الأدبي أندريه ورامسر André Wurmser الذي رأى أن في كتاب "المال" لزولا، "يتلخّص الفاسد في البرجوازي...". تُعدُّ تبريرات زولا للرأسمالية أقل إقناعاً من الناحية العاطفية مقارنة بتنديداته، حيث يتم تصوير لاأخلاقية التجارة بشكل أكثر لفتاً للانتباه مقارنة بفوائدها، وذلك بغض النظر عن نوايا زولا الحقيقية.[16]

هل يمكن اعتبار أن زولا قد تحوّل من مثقف لمنافق؟ فمن ردود البرجوازية على النقد الأدبي، عدُّ المثقف، وليس البرجوازي، المنافق الحقيقي. يعترف البرجوازي بأنه يعيش لكسب المال ويسعى لامتلاك بعض الممتلكات، بينما يُخفي المثقفون، نتيجة نفاقهم، رغبتهم في كسب الثروة، أو على الأقل، رغبتهم في تحقيق الاحترام الذي يمنحه المال. ولا يجب نسيان أن هذه التهم المُوجهة للمثقفين تُعتبر قديمة. في سنة 1665، كتب لا روش فوكولد Rochefoucauld أن "ازدراء الثروة في صفوف الفلاسفة يُخفي رغبة في الانتقام من ظلم الثروة، وذلك عن طريق ازدراء المزايا التي حرمتهم منها ... كانت هذه هي الوسيلة للوصول إلى القيمة التي لم يتمكنوا من الحصول عليها بالثروات". لقد ضايق الضميرُ المثقفينَ عند تطرقهم لهذا الموضوع. فإذا كان اعتبار المثقفِ منفاقاً أمراً قابلاً للنقاش، فما يجب الانتباه إليه في هذه الحالة متمثلٌ في أن اتهام المثقف بالنفاق أصعب بكثير من اتهام رجل الأعمال بذلك[17].

القيم العائلية

هل يستطيع المنافق أن يحسّ بشعور الحب؟ من يستطيع معرفة ذلك؟ مثّلت خطوة اتهام رجل الأعمال بالنفاق أول خطوة قبل الهجوم على حياته الأسرية تالياً. في الصّور الإيجابية للرأسمالية، التي أصبحت الآن منسية في أغلب الأحيان، صُوِّر رجل الأعمال على أنه رجل عائلي بطبعه. على عكس القلعة الأرستقراطية الباردة وغير المحبوبة،

والتي تُعتبر أكبر من أن تضم علاقة حميمية معينة، فقد ساد بداخل الطبقة الوسطى جو من الحميمية والدفء والراحة، أحيط رجل الأعمال بالحب. في الواقع، وجّه معارضو الرأسمالية سهام النقد لها بحجة أنها تقوم بتدمير الأسرة نتيجة الجشع المتأصّل فيها. ففي البيان الشيوعي، أشار ماركس إلى أن البورجوازية قد "نزعت الستار العاطفي عن الأسرة، وحصرت العلاقة الأسرية في مستوى العلاقة المالية". في الواقع، تُعتبر التهمة التي وجهها ماركس للرأسمالية نموذجية، حيث عمل روائيو القرن التاسع عشر على جعلها أكثر فاعلية. فلقد استفاضوا في وصف الطرق التي دمر بها النفاق والجشع أسر الطبقة الوسطى. فولوج المال مثلاً أدى إلى خروج الحب منها. تُمثِّل الأسرة أكثر العلاقات الإنسانية "طبيعية"، أما المال، والعلاقات التي يُولِّدها، لا تتجاوز سقف العلاقات الأكثر اصطناعية. في الواقع، يُعتبر هذا التناقض قديماً قدم أرسطو (انظر الفصل الثاني). وأثار خلفاء أرسطو، أصحاب المؤلفات الأكثر مبيعاً في القرن التاسع عشر، انتباه قرائهم مراراً وتكراراً لهذا الأمر. تُكرِّس جميع الروايات المذكورة في هذا الفصل تقريباً اهتماماً بالضرر الذي تلحقه الرأسمالية بالعلاقات الأسرية. فمنذ القرن التاسع عشر، اعتُبر التناقض الأخلاقي بين الأسرة الحميمية، وعالم الأعمال البارد عاطفياً، عنصراً أساسياً في الأدب.[18]

بطرق متنوعة وتحت ظروف مختلفة، أظهر تشارلز ديكنز وتوماس مان التأثير المدمر للرأسمالية على الحياة الأسرية. وعلى الرغم من أن نهاية رواية ديكنز المسماة "أوقات عصيبة" كانت سعيدة، وأن رواية مان المعنونة "بودنبروك: قصة انهيار عائلة" كانت حزينة، إلا أنه من الصعب تحديد أيهما أكثر انتقاداً للرأسمالية. لنبدأ مع ديكنز، الذي من الأسهل تتبع تصويره للآثار المدمرة للرأسمالية، والذي يعالج التجارة في شكلها الصناعي الحديث.

تتمحور رواية "أوقات عصيبة" حول "عائلة جرادجريند" ومدينة "كوكتاون" التي يقطنون بها. تشبه مدينة كوكتاون إلى حد كبير مدينة مانشستر خلال منتصف القرن التاسع عشر، حيث المجاري المائية سوداء أو أرجوانية تفوح منها رائحة نتنة ناتجة عن

التلوث الصناعي. وبخصوص هندسة المدينة المعمارية، فهي عبارة عن "طوب أحمر، أو كان في الحقيقة سيظهر على أنه أحمر لولا الدخان والرماد". كما تُعتبر شوارعها متطابقة على مستوى الشكل ومختلفة على مستوى الحجم، و "يسكنها أناس كل واحد منهم يشبه الآخر. يدخلون ويخرجون جميعاً في نفس الوقت وبمستوى صداع وصخب متساويين، ويسيرون على أرصفة متشابهة، وذلك قصد تأدية نفس الأشغال...". يدور كل شيء في مدينة كوكتاون حول العمل، والبيانات، والمنفعة والإنتاج، حيث مُكّنوا جميعاً من جعل "رفاهية الحياة في هذه المدينة الأفضل عالمياً"، لكن يبدو أن هذه الأمور لم تساعد في تبريرها[19].

لا يُقصد بعنوان الرواية "أوقات عصيبة" حدوث كساد أو أزمات اقتصادية استثنائية، بل يُشير للأوقات الاعتيادية في الحياة الحديثة في المجتمع الرأسمالي. ولا يمكننا إنكار صعوبة هذه الأوقات. في الواقع، اشتُهرت مدينة كوكتاون بالتعداد المرتفع لساكنتها الفقيرة والبئيسة والسكّيرة. لا يذهبون إلى الكنيسة، وخاصة الكنائس المتهرئة المُخصصة عملياً للطبقات الوسطى. في هذا الصدد، يبدو من المدهش زيارة الطبقات الوسطى للكنيسة بانتظام، خاصة وأن حياتهم مشابهة لحياة الفقراء، فهي مسلوبة الخيال والأحلام والدهشة. وكما جاء في الرواية، اشتكى كل من الصناعيين والشخصيات البارزة أمثال السيد جرادجريند والسيد بوندربي، من أن مكتبات المدينة الخاصة باستعارة الكتب تقوم بتخصيص حيز أكبر للقصص والروايات والأساطير أكثر من المنشورات التمهيدية في الرياضيات والتطوير الذاتي[20].

من الملفت للانتباه وجود مكتبة تتردد عليها الطبقة الفقيرة باستمرار، وذلك لأن عُمّال كوكتاون، كما يصورهم ديكنز، قد جُرِّدوا من الإنسانية إلى حد كبير (يُعتبر هذا الأمر على الأقل صحيحاً عندما يتحدث ديكنز عنهم بشكل عام. لا تقلّ شخصياته الروائية الفردية حيوية مقارنة بشخصياته الروائية الأخرى). يُلخص المقتطف التالي وجهة نظر ديكنز عن وضعيتهم:

> في أصعب منطقة في مدينة كوكتاون؛ ... في قلب متاهة كوكتان، تَظهَرُ الشوارع والأحياء مُتراسة وضيقة ومجزأة، يمر منها العمال بشكل متسارع، ويدوس ويدهس المارة بعضهم البعض حتى الموت ... ضمّت مدينة كوكتاون عرقاً يُسمى "الأيدي" أثار شفقة بعض الساكنة لأن بنيتهم الجسمانية كانت مُتشكلة فقط من أيدي نتيجة العناية الإلهية في تشابه مع المخلوقات البحرية التي تعيش في أعماق البحار، والتي تمتلك أيادي وبطوناً فقط...[21]

إن المجتمع الصناعي الحضري الحديث حسب تصور الرواية عبارة عن "عائلة غير طبيعية" تخوض منافسة مميتة. وكان مالكو المصانع سيصبحون أكثر سعادة في حالة ما أضحت أجساد هؤلاء البشر غير الطبيعيين تتكون فقط من أيدي وبطون تفتقد لأي حس بشري لشغل دور اليد العاملة. من الغريب تصور درجة انحطاط أخلاقيات أصحاب المصانع لدرجة البحث عن عمال بهذه المواصفات!

في الحقيقة، لا تدور جل أحداث رواية "الأوقات العصيبة" حول العمال الفقراء. أراد ديكنز تجنب اعتبار روايته "رواية صناعية" تختص بعمال المصانع فقط. لهذا، صبّ ديكنز اهتمامه أيضاً على آثار الرأسمالية على طبقة المصرفيين والصناعيين التي كانت من المفترض أن تستفيد من الرأسمالية. ويَذْكُر في هذا الصدد صاحب المصنع السيد جرادجريند الذي وصفه على أنه "رجل الوقائع والحقائق والحسابات.... دائماً ما يضع في جيبه مسطرة وكَفَّتي ميزان معلناً استعداده لوزن وقياس أي طرد، ويخبرك بماهيته". تشبه حياته المنزلية مصانعه، حيث يتّصفان "بنمط دوران آلي رتيب يوقف التدخل البشري". دفع أطفاله ثمن هذه النمطية، غير أنه لم يفلت هو كذلك من تأدية المقابل. فعندما ثبت اتهام ابن جرادجريند بالسرقة، أثار ذلك حفيظة والده. فحسب ما جاء في الرواية، أخبره ابنه أنه بناءاً على قانون المتوسطات law of averages، تتحول نسبة معينة من الأفراد إلى لصوص، وطلب من والده ألا يتفاجأ من خلاصات هذه الحقيقة. من جهة أخرى، تزوّجت ابنته من المصرفي باوندرباى بدون أي دوافع عاطفية، وهربت منه بعد ذلك مبررة موقفها لوالدها بفكرة أن مهمتها "منذ الطفولة تمثلت في كبح كل دافع طبيعي نشأ في قلبها". فحسب تعاليم الأسرة الرأسمالية، دُرّبت على الحسابِ بدل الشعور. ولم يكتشف السيد جرادجريند قيمة العاطفة وعُقم

الحساب النفعي حتى آخر صفحات الرواية عندما أراد بيتزر، تلميذ خيرية سابق تتلمذ بمدرسة تعود ملكيتها لجرادجريند، اعتقال ابنه، وأخذ يتوسّل إليه للسماح له بالفرار. أجابه بيتزر حينها: "أنا متأكد من أنك تعلم أن النظام الاجتماعي قائم في مجمله على المصلحة الذاتية. يجب أن تناشد مصلحة الشخص دائماً لأنها ملاذك الوحيد. لقد تم تربيتنا على هذا النحو. كما تعلم يا سيدي، لقد نشأت على هذا التعليم منذ كنت صغيراً". وبهذا التصور الكاريكاتوري لجيريمي بنثام، لُخصت فلسفة جرادجريند في الآتي: "كان لابد من إيقاف الامتنان والفضائل الناشئة عنه. كان يجب تحويل كل شبر من ملامح البشرية، منذ مرحلة الولادة إلى الممات، إلى صفقة حسابية. وإذا لم نصل إلى الجنة بهذه الطريقة، فلا يمكننا اعتبارها مكاناً سياسياً اقتصادياً، ولن يصبح لدينا ما نفعله هناك". هل هناك شيء أبعد من نظرية التجارة الناعمة لفترة شهر العسل كهذا؟[22]

يعتبر السيد باوندرباى إحدى الشخصية الرئيسية المُنتمية للطبقة المتوسطة في رواية "أوقات عصيبة". قد يمكن تصنيفه على أنه "الصديق الحميمي للسيد جرادجريند، الذي باعتباره رجلاً فاقداً للمشاعر، استطاع أن يُقيم علاقة روحية مع رجل آخر يشبهه من الناحية العاطفية أيضاً". إن باوندرباي رجل غني وخشن وعصامي، ويُحب الافتخار بنفسه.

"مثّلت هذه القصة إحدى المقتطفات المرتبطة بمدينة كوكتاون. فأي رجل رأسمالي يقطن بها واستطاع ربح ستين ألف جنيه باستثمار ست بنسات، يتساءل دوماً لماذا لم يستطع عرق "الأيادي" ربح نفس المبلغ بنفس الطريقة، ويلوم كل فرد تقريباً لعدم تمكنه من تحقيق هذا الأمر البسيط". في روايات ألجر، يُجسّد الإنسان العصامي المساواة. بالنسبة لديكنز وغيره من كتّاب روايات القرن التاسع عشر، يُنظر للإنسان العصامي على أنه يُمثل انتصاراً لعدم المساواة، أو انتصاراً للاأخلاقية، أو لكليهما. ففي نهاية الرواية، تتغير طباع وشخصية السيد جرادجريند، الذي لم يكن الطرف الوحيد المساهم في صناعة الثروة، حيث أصبحت تعلوه مشاعر الإيمان والأمل والإحسان،

بينما يُتوَفى السيد باوندرباى بدون أن يتوب، وبقيت صورته في أذهان الأشخاص سلبية وغير محبوبة.[23]

يقوم الدور الذي يضطلع به الكاهن العلماني على تحديد الطريق نحو الخلاص. فحتى أكثر رجال الأعمال قسوة (جرادجريند مثلاً) قادرون على إيجاد الطريق نحو الخلاص. يُصبح جرادجريند أخلاقياً في نهاية الرواية عندما يضع سعادة ابنته فوق أمانها المالي. فعلى الرغم من المشاكل المتعلقة بابنه الذي كان ملزماً بالفرار ليُنقذ نفسه غير أنه لم يستطع ذلك، إلا أن جرادجريند نجح في إعادة تأسيس علاقة أسرية طبيعية مع ابنته. بشكل عام، يُعتبر الكاتب ديكنز متفائلاً في كتاباته لأنه يُصنَّف على أنه مُصلح وليس ثورياً، حيث يلمَسُ إمكانية إنقاذ الرأسمالية إذا ما استطاعت نقل قلبها خارج المصنع.

من جهة أخرى، "لا طريق نحو تحقيق الخلاص" حسب تصور النقد المتطرف للرأسمالية وذلك نتيجة تأثيرها على القيم العائلية. فرغم أن الكاتب توماس مان لا يصنَّفُ في فئة الثوريين ولا يمتلك أي مخطط لبناء مجتمع جديد، إلا أنه اعتَبر في رواية "بودنبروك: قصة انهيار عائلة" العائلة الرأسمالية النموذجية فاسدة حتى النخاع. وفي هذا الصدد، وجب فهم أن عنوان رواية مان يُعدُّ عنواناً ساخراً ولو نسبياً. وتتطرق الرواية لقصة انحدار وتدهور عائلة تعلّقت كثيراً بالمال. من الناحية الأخلاقية، تُمثل هذه الرواية تجسيد مأساة إغريقية، حيث تَكشف العيوب الأولية بصورة مطردة، وهي عيوب متأصلة في الرأسمالية.

تَعرِضُ ملحمة عائلة بودنبروك حكاية ثلاثة أجيال من عائلة تجارية ثرية تقطن قرب ميناء بألمانيا الشمالية. وتعود أحداث الحكاية إلى بدايات أوائل القرن التاسع عشر. كمعلومة أولية، تتطرق الرواية في بداياتها لمشكل أسري بين رب الأسرة وابنه البكر. قطع الأب كل علاقاته مع ابنه لأنه تزوج، بدوافع غرامية، امرأة تَقِلُّه غنى ومرتبة اجتماعية (تمتلك متجراً بسيطاً). وبذلك، حُرِمَ الابن من الميراث جزئياً، وورث شركة العائلة الابن الثاني يوهان. عندما توجه الابن الأكبر برسالة إلى والده يطالبه فيها

بنصيبه من الميراث، رد عليه أخوه غير الشقيق: "فيما يتعلق بمخاوفي الشخصية بخصوص هذه المسألة، أود أن أخبرك أنني أود مطالبة أبي بمنحك لحقّك. ولكن بما أنني أيضاً شريك يجب أن يحفظ مصالح الشركة، وأبي لا يعتقد أنه ملزم بسحب الأموال من رأس المال الشركة من أجل ابن متمرد وعاص...". للمعلومة، حُدد نمط الرواية بناء على هذا المقتطف. لقد تغلّبت مصالح الشركة على الحب والعلاقات الأسرية الطبيعية. وفي النهاية، ستُدمَّرُ كل من الأسرة والشركة معاً.[24]

ينتصر المال دائماً على الأسرة والحب في هذه القصة. بعد وفاة بودنبروك الجد، بدأ توماس الابن الأكبر ليوهان العمل مع والده يوهان بجد "لتعويض الخسائر الكبيرة التي خلَّفها موت الرجل الأكبر ل"الشركة"، والتي كانت محاطة بقدسية معينة". أصبحت التجارة المُجسّدة في "الشركة" بمثابة إله، ويلعب آل بودنبروك دور كهنتها المجتهدين، ويتوارثونها من جيل إلى جيل. يُعتبر يوهان بروتستانتي متديناً، في حين أن ابنه توماس لا يَتّبِع إيماناً دينياً مُعيناً، باستثناء دين المال. كان المال دائماً في صميم كل أحكامه. فعندما اشتكت أخته طوني من بعض الزوار الوافدين الجدد إلى المدينة، رد عليها توماس قائلاً: "نعم، لكن أَسَّسَ كل من السيد سترونك والسيد هاجنستروم شركة ممتازة؛ والأمر المهم هو... كسب المال". فتَحسُّرُ آل بودنبروك على الوتيرة السريعة لتحوّل عالم الأعمال خلال أواخر القرن التاسع عشر بعد حَلِّ التلغراف والقطارات مَحلَّ العربات المجرورة بالخيول، غير مرتبط بمدى رومنسيتهم أو غرامهم بالأشجار الخضراء والتاريخ: "تُعتبر الأسواق سهلة الانفتاح، ما يجعل عملية الحصول على قائمة الأسعار أسرع. ويساهم هذا في الحدّ من تزايد نسبة المخاطر – وفي الرفع من نسبة الأرباح". إن العبارة الأخيرة أهم عنصر وجب ملاحظته. يُمثِّل الربح المعيار الاجتماعي والثقافي والأخلاقي الوحيد لآل بودنبروك[25].

لهذا، حثّها والدها وأخوها على الزواج من رجل حتى وإن لم تكن تحبه. "ففي حالة ما قبلت، ستتمكن من تحقيق ما تطمح له على مستوى ضمان مكانة مهمة بالمجتمع، وتوفير الظروف للاعتناء بذاتها أكثر. وستتمكن، بناء على هذه الأمور، من خلق روابط

عاطفية مع زوجها في زمن قصير". باقتراحهم هذا، حطَّم أبوها وأخوها علاقتها الغرامية التي أقامتها مع طالب شاب من عائلة فقيرة. تبَين فيما بعد أن رجل الأعمال "المحترم" الذي قررت الزواج منه محتال وانتهى به المطاف مفلساً. ونتيجة لذلك، ناشد والدها يوهان لإنقاذه بدفع كفالة. في الواقع، إن إجباره لابنته على الزواج جعله يشعر بالذنب. ولهذا، استفسر ابنته عن مدى موافقتها على دفع كفالة الطّلاق رغم قيمتها العالية التي ستؤثر سلباً على الشركة. وكرد فعل، رفضت طوني اقتراح والدها. لقد تقمصت دوراً بطولياً برفضها. ولعب الأثر السلبي على الشركة دوراً مهماً في رفضها، حيث كان عاملاً حاسماً في اتخاذ قرارها أكثر من كرهها لـ [زوجها]". إن الشركة أهم من أي رابط آخر، ويقع الواجب على جميع أفراد العائلة. وبالتالي، تطلّقت طوني وأفلس زوجها فيما بعد[26].

كسر توماس النمط العائلي بعد أن قرر الزواج عن حب حسب قوله، غير أن الحقيقة تظهر شيئاً آخر: "أنا أعشق جيردا أرنولدسن، أعشقها بشدة، لكنني لست أميل إلى التعمق أكثر في نفسي لتحديد إلى أي مدى ساهم مهرها ذو القيمة العالية في عشقي لها. أنا أحبها، لكن في نفس الوقت أنا سعيد لأنني سأكسب رأس مال مهم لشركتنا". قد يمكننا اعتبار حبه صادقاً، لكنه لم يعد قادراً على تحديد الحدود الفاصلة بين الحب والجشع. أصبح يعاني من خلل عميق بسبب حرصه على المتاجرة حتى في علاقته العاطفية[27].

إن آخر زواج تطرق له الكتاب هو الزواج الثاني للابنة طوني. وكسابقه، لم يتعلق الزواج بالحب. كانت تشعر بأنها تدين للعائلة/الشركة بواجب بعد وصمة عار طلاقها. لهذا، قررت الزواج من رجل بافاري من جنوب ألمانيا يختلف حديثه وأخلاقه اختلافاً كبيراً عن عادات منطقة North Sea Buddenbrooks التي تنتمي إليها. رأت في زوجها هير بيرمانيدر مصدر ربح رغم افتقاره للطموح. "إنه يأخذ الحياة بسهولة - وهذا خطأ، لأنه بالتأكيد لن يصبح مليونيراً أبداً .... ". تلوح ظلال هوراشيو ألجر في الأفق! اعتقدَت أن بمجرد زواجها منه، كما تقول: "سأتأكد من أن يصبح أكثر طموحاً. سيبذل بعض الجهد وسيواصل العمل، وهذا بفضلي وبفضلنا جميعاً - إنه واجبه في

الأخير في حالة ما أراد الزواج من فرد من عائلة بودنبروك". لقد أصيبت بالصدمة عندما قرر التقاعد بعد فترة وجيزة من زواجهما بفضل أموال مهرها ومدخراته الخاصة التي اعتبرها كافية للعيش بشكل مريح. في النهاية، حدث خصام بينهما وقررت تركه والعودة إلى منزل عائلتها. اتّضح أنها لم تستطع تحمل العيش بمدينة ميونيخ، وأن أكثر ما أزعجها هو التعامل الذي تلقته والذي جعلها تحس أنها مجرد شخص عادي. "إننا أرستقراطيون يا توم. يجب ألا نحاول العيش في مكان لا يعرف فيه الناس شيئاً عنا ولا يفهمون قيمتنا ... لقد جئت من هنا، من هذا البيت. وهذا يجب أن يعني شيئاً. يجب أن يعني أن الناس يعملون بجد لتحقيق الأهداف التي يسعون إليها".[28]

تنتمي طوني وآل بودنبروك إلى الطبقة الأرستقراطية التجارية التي حكم عليها مان، الذي ينتمي بدوره إلى الطبقة الأرستقراطية الفكرية/الدينية، ووجدها دون المستوى. في النهاية، اكتشف توماس بودنبروك العيوب الأخلاقية لبيئته. لقد عانى من بعض الانتكاسات التجارية، وتوصّل إلى فكرة مفادها أن موقف زملائه التجار ليس ما كان يهدف إليه، وأن هذا العمل "قاسي ووحشي"، حتى أنه أخذ يتساءل هل يعيش تاجر مثله في وضع أخلاقي مشكوك فيه عند مقارنة وضعيته بوضعية المزارع الذي يشتري منه الحبوب. لقد ذُهل من مقدرته على التفكير بهذه الطريقة. أصبح يحاول تغيير ذلك لكنه لم يستطع تغيير نفسه. فلا طريق لتحقيق الخلاص. تُوفي ابنه المغروم بالموسيقى على عمر صغير، ولحق به توماس بعد بضع سنوات. تعود زوجته إلى منزل والدها، ويَستولي أثرياء المدينة الجدد على منزل عائلة بودنبروك الذي كان يمثل مصدر فخر للأسرة (في الواقع، لقد قاموا هم أيضاً بالاستحواذ عليه حيث كان في ملكية شركة قديمة أخرى أفلست فيما بعد). ماتت العائلة وأفلست معها الشركة وحلّت محلها شركة أخرى. وتعود هذه الحلقة المفرغة والكئيبة لتكرار نفسها مرة أخرى[29].

النقد الارستقراطي للبلادة

لا يمكن اعتبار انتقاد الطبقة البرجوازية لغبائها بالضرورة فعلاً أخلاقياً. لا أحد يختار أن يكون بليداً عن قصد، ولا يُعتبر الغباء خياراً يتخذه الفرد. من جهة أخرى، يرى المثقفون المعادون للرأسمالية أن قرار التحول إلى رجل أعمال يدخل في صنف الاختيارات، ويَنِمُّ هذا الاختيار عن جهل ورغبة في ضمان حياة بليدة مشاهبة لحياة السيد باوندرباي أو توماس بودنبروك. وفي نظر بعض المثقفين، خاصة الفئة التي تؤكد الجانب الأرستقراطي لوضعيتها، يَتَّسِمُ اختيار أسلوب حياة بالخطيئة الأساسية للطبقات الوسطى. يتميز انتقاد المثقفين للجهل ببعد أرستقراطي مخفي متعلق بتأكيدهم على ذكائهم ومستوى تعليمهم المرتفعين باعتبارهم نخبة خاصة في المجتمع مقارنة مع البقية البليدة. وكنتيجة طبيعية لمثل هذا الموقف، يُصبح الذكاء فضيلة أخلاقية. لم يَتَبَنَّ ديكنز أو مان هذا الموقف، ولا يمكن عدّه النقد الأدبي الأكثر استعمالاً ضد الرأسمالية. لكنه يظلُّ متداولاً، ويمكن أن نجده طاغياً في أعمال الروائي جوستاف فلوبير.

حسب فلوبير، يُمثل الصّراعُ بين الذكاء والغباء الصراعَ الأساسي في العصر الحديث، حيث تُصوِّر الطبقات الوسطى الغباء، بينما يُجسد المثقفون الذكاء. فعلى سبيل المثال، شأنه شأن أي ملاحظ آخر في القرن التاسع عشر، ذُهل فلوبير من تأثيرات أعمال المصانع واختار لها اسم "مانشستر"، لكن لوحظ الأثر الأكبر على مستوى التأثيرات الفكرية. يقول فلوبير: "هل فكرت يوماً في كمية المهن البليدة التي تخلقها الصناعة، وفي كتلة الغباء التي لابد وأن تَنْتُجَ منها على الأمد البعيد؟ إنها بالتأكيد إحصائية مخيفة! ما الذي يمكن أن يتوقعه الفرد من سكان مدينة مانشستر الذين يقضون حياتهم في صناعة الدبابيس؟" وتجدر الإشارة إلى تطرُّق آدم سميث لنفس الإشكالية. ولكن عكس سميث، لم يلمس فلوبير أي سمات تعويضية في الرأسمالية[30].

يعتبر فلوبير كلمة "برجوازية" تلخيصاً لكل خطايا الرأسمالية. فلقد وجّه فلوبير أقسى انتقاداته ضد "البرجوازي". "كلما تقدمتُ في السن، كلما شعرت بنفسي حاقداً بشكل

لا يوصف على البرجوازية ... يؤجج الغباء والجهل الفادح وعمى البرجوازيين من سخطي". وفي هذا السياق، يرى فلوبير أن البرجوازي غبي عن اختيار. فلا توجد خطيئة أكبر في نظر المثقف الأرستقراطي من هذه. يُعتبر هذا الازدراء الأساس التي كُتبت عليه رواية "مدام بوفاري" لفلوبير، حيث تنتمي كل الشخصيات الرئيسية لطبقة البرجوازية البليدة. أما لمحات الذكاء، فهي مُوجهة فقط لإرضاء محركات الجشع. وبالخوض في تفاصيل الرواية، تُظهر الشخصية الذكورية الرئيسية تشارلز بوفاري (ليس البطل) علامات الغباء بشكل استثنائي على مستوى كل الأصعدة. أما البطلة الجميلة إيما، فتمتلك شهوة ورغبة في الحياة منقطعتي النظير رغم عيشها في عالمها الكئيب، ولا فكرة لها عن كيفية الاستجابة لهذه الشهوة. تقود كل محاولاتها الفاشلة إلى زيادة حدة استيائها، وإلى كارثة مالية تدفعها للانتحار. بخصوص الشخصيات الأخرى، فلا تُعتبر أكثر جاذبية مقارنة بغيرها، أو على الأقل، أكثر ذكاءً. إنهم يُجسِّدون جميعاً رسوماً كاريكاتورية لمختلف القوالب النمطية البرجوازية. يَكفي قول إن فلوبير أشار إلى أنه قد كرس موهبته في رواية "مدام بوفاري" للكتابة بشكل جيد عن الرداءة. فدون أن يهاجم البرجوازية بشكل صريح، يكون فلوبير قد صَوَّرَ غباءها وأَدَانَهَا بشكل شامل[31].

لم يكن احتقار فلوبير للبرجوازية أمراً غير عادي. فما كان غريباً حقاً وملفتاً للانتباه إعلانه الصريح لولائه لطبقة أرستقراطية مثالية. فوفقاً له، حكمت الصناعة على الطبقات الاجتماعية بالبلادة: "إن تعليم الطبقات الدنيا وأخلاقيات الفقراء، على ما أعتقد، أمور خاصة بالمستقبل. ولكن فيما يتعلق بذكاء الجموع، هذا ما أنفي حدوثه، مهما كان ما قد يأتي...". لذلك، أرى أن الحكومة يجب أن تُسيَّر من طرف نخبة مثقفة. فحسب فلوبير، "يَتمثَّل الأمر الوحيد المعقول (وأنا دائماً أؤكد على هذا الأمر) في إقامة حكومة الموظفين البيروقراطيين بشرط أن يكونوا متمكنين من مستوى علمي كبير، حتى لو كان في مجالات كثيرة.... لا يكمن خلاصنا إلا في الأرستقراطية الشرعية، والتي أقصد بها أغلبية على مستوى العناصر لا الأرقام". تُعد الأرستقراطية المكوَّنة من المتعلمين

الطبقة الوحيدة التي تتمتع بالكفاءة السياسية. لكن فلوبير حمل تعجرفه الثقافي إلى حد النظر إلى هذا النوع من السياسة بازدراء: "يجب أن تكون حكومة الدولة قسماً من معهد [العلوم]، وأن تكون أقلها أهمية". يبدو أن ملوك الفلاسفة الأفلاطونيين قد عادوا للانتقام مع فلوبير.[32]

على أي قاعدة من قواعد المحظورات الثلاث ينبني هذا الهجوم الأرستقراطي على الرأسمالية؟ في الواقع، من الصعب اعتبار القاعدة الثالثة مصدراً للهجوم كون أن فلوبير لم يكن يوماً من أنصار المساواة. وتُستبعد القاعدة الثانية خاصة وأن فلوبير احتقر الأخلاق المسيحية لتمجيدها للرحمة من جهة، وتغييبها النسبي للعدالة من جهة ثانية. وعليه، يُمكن اعتبار القاعدة الأولى أساس هذا الهجوم. اشتهر فلوبير بمعرفته الكبيرة بالأدب الكلاسيكي، وعكس الإغريق والرومان، لم يكن يعتقد يوماً أن السياسة تعدّ المهنة البشرية الأسمى. تَشَكَّل موقفه غالباً بسبب الوضع الاجتماعي والسياسي الذي ميّز ذلك العصر، حيث ساهمت التقاليد الثقافية الغربية في إثراء نقد المثقفين للرأسمالية، غير أن ذلك لا يُقدّم صورة كاملة عن الوضع آنذاك. فلا يمكن لنقطة الانطلاق أن تحدد مسار الرحلة بأكمله. تجدر الإشارة إلى أن نقد المثقفين للبلادة في القرن التاسع عشر يُصنَّف في خانة النقد الحديث[33].

كان تأكيد فلوبير الصريح على التفوق الأرستقراطي للمثقفين على المجتمع التجاري نموذجاً للجناح البوهيمي المتطرف للمثقفين، رغم أن فلوبير اعتُبر أكثر تقليدية. في الواقع، لم يُعتبر هذا الأمر استثناءً. ففي رواية هاولز "رحَّالة من ألتروريا"، يقول: "نحن نُصنف جميع الفنانين المبدعين في خانة النوع البشري المشابه للإله، ونحاول أن نجعل حياتنا الصناعية بأكملها وفقاً للمزاج الفني". ورغم ذلك، يَظَلُّ هاولز مختلفاً مقارنة بفلوبير. بقي تفوق الحياة الثقافية والإبداعية، على الرغم من ذكرها عدة مرات في الرواية، مُقَيَّداً بالتأكيد الديمقراطي على المساواة، مع القليل من التفضيل الكلاسيكي والمسيحي للزراعة. وكما جاء في الرواية، فإن: "جميع المهن متساوية في ألتروريا، على الرغم من أن الزراعة ربما تحظى بتقدير خاص". يُعتبر هذا الرد على الادعاءات الأرستقراطية،

رغم أنه محدود قليلاً، الأكثر شيوعاً بين المثقفين مقارنة بكبرياء فلوبير الصريح. عادة ما يُخَفِّفُ من كبرياء المثقف الأرستقراطي تَوَقُهُ إلى إقامة صلة مع الشعب وضرورة تحقيق المساواة في المجتمع الديمقراطي.[34]

ورغم كل هذا، تُوجد دائماً مجموعة من المثقفين ("البوهيميون" مثلاً) ترغب في عزل نفسها عن بقية المجتمع. فهم ينتقدون الرأسمالية والبرجوازية ليس بسبب الخطيئة الفردية، أو الجشع، أو النفاق، أو الافتقار إلى القيم العائلية، أو حتى بسبب البلادة، ولكن لكونها أسلوب حياة خاطئ بطبيعته.

البوهيمي مقابل البرجوازي: نقد أسلوب الحياة

مهما كانت إدانة الرأسمالي أمراً مُرضياً للطبقة المثقفة من رجال الدين، فلم تكن كافية لتدمير سمعة الرأسمالية والمجتمع التجاري كنظام. في الواقع، لا يعكس وجود رأسماليين حقيرين بالضرورة سوءَ الرأسمالية. فقد أدان الأخلاقيون الفرد السيء منذ عصور مضت. وما يُعتبر جديداً في رفض المثقفين، خاصة المعاصرين، للرأسمالية في القرن التاسع عشر يتعلق برفض المجتمع التجاري بشكل كلي. ولا يعني هذا الرفض مجرد عدم قبول بعض البرجوازيين لدوافع أخلاقية، ولكن يتعلق الأمر بمسألة اعتبار تحول الفرد إلى برجوازي خطأً في حد ذاته. فحتى لو تبيّن بطريقة ما أن التاجر رجل طيب ويمتلك أسرة سعيدة، لا يمكن استثناؤه. فلقد كان أسلوب حياة البرجوازي كافياً لإدانته. يقول "سيزار غرانيا" في هذا الصدد: "غالباً ما نُبِذَ الأدبيون في القرن التاسع عشر بسبب السمات النفسية والثقافية للبرجوازية، وبسبب الافتقار إلى القيمة المتأصلة في حياتهم، وبسبب عدم الكشف عن هويتهم الداخلية، أكثر من الأسباب المتعلقة بخطاياهم الأخلاقية ...". لكن رَفْضُ أسلوب حياة البرجوازي لم يكن مجرد رفض لعيوبه الداخلية ولحياة مجهولة "عديمة القيمة" يعيشها الباعة وأفراد الرُتب المتوسطة، بل كان أيضاً رفضاً للعوامل الخارجية للحياة البرجوازية المتمثلة في ساعات العمل الاعتيادية ومُتعها، بالإضافة إلى التقدم التكنولوجي الذي تعتز به[35].

لاستكشاف هذا الجانب من الصراع بين العقل والمال، يجب أن نتحول من دراسة الهجوم الأدبي على الرأسمالي كفرد، إلى تحليل الرفض البوهيمي لأسلوب الحياة البرجوازية بصفة عامة. على الرغم من أن "الرواية" لعبت دور السلاح في أيدي المثقفين في هذه المعركة، إلا أن مراجعنا عن البوهيمية ستكون متنوعة مقارنة بالكتب المناقشة أعلاه. ويتعلق الأمر بكل من هنري مورجر، جورج جيسينج، أوسكار وايلد، ويليام موريس، وجون راسكن.

بما أن مهاجمة أسلوب حياة الطبقة الوسطى مثَّل شكلاً أرستقراطياً من أشكال الهجوم، فمن المنطقي أن يَنْتُجَ بشكل خاص من مجموعة اعتُبرت سابقاً نخبة المثقفين (نخبة النخبة). وعكس الأكاديميين أصحاب المكانة الاجتماعية المختلفة، شُبِّه البرجوازيون بأساقفة النظام القديم الذين كانوا يُعتبرون في الحقيقة نبلاء. كان البوهيميون، باعتبارهم الطبقة الأكثر استقلالية والأكثر أرستقراطية بين المثقفين، مصدر هذا الهجوم. وفي الغالب، عُرِفَ البوهيميون الحقيقيون بالحالة المادية المعوزة التي تجعلهم الأكثر فخراً وأرستقراطية مقارنة بغيرهم. فانتقادهم لأسلوب الحياة البرجوازي مشابه للنقد الذي وجهه لهم النبلاء في العصور الوسطى. ففي أوروبا القروسطية، كان لزاماً على الفرد البرجوازي التمكن من أسلوب حياة شريف ليستطيع الانتماء للطبقة الأرستقراطية. ويستوجب هذا تبني أسلوب حياة جديد يشمل تعلم مهارات الصيد وإنفاق الأموال ببذخ وصولاً إلى التخلي عن التجارة. وبخصوص البوهيميين، فقد تباهوا أيضاً بمزايا أسلوب حياة "النبلاء"، لكنهم أصروا في انتقادهم للبرجوازي على تغييره لطرق إدارة عمله وحياته، حيث يتحوّل من النوم الباكر إلى النوم المتأخر. خرج نقد أسلوب الحياة عن الموضة وما جاورها، كما الحال مع البيتينيك Beatnik والهيبيز في مرحلة أواخر القرن العشرين، لكنه ظل يشكل جزءاً دائماً من صراع العقل والمال.

على المستوى المفاهيمي، يستوجب مصطلح "البوهيمي" بعض التفسيرات. في الفصل الأول، صُنف المثقف في خانة البوهيميين بشكل أوتوماتيكي، وشُبهت الأوساط الأكاديمية والبوهيمية بالدوائر الإدارية المنتمية لنفس البلد والمتباعدة في الوقت نفسه،

واعتُبرت "الروح البوهيمية" للاستقلالية مركزية في التعريف الذاتي للمثقف. وبناء على هذا التعريف، يمكن اعتبار العديد من الأساتذة والروائيين وحتى بعض السباكين أصحاب الملابس التقليدية منتمين لطبقة البوهيميين. وتجدر الإشارة إلى أن كلمة "بوهيمية" تتضمن تعريفاً دقيقاً آخر يشمل كل المجموعات الفرعية للمثقفين التي تُظهر السمات المشتركة "للمثقف" لكن بدرجة متطرفة وأكبر.

يوجد تشبيه آخر استُخدم في السابق وقد يساعدنا على فهم الاختلافات بين المثقفين والبوهيميين العاديين. ويتعلق الأمر بالتمييز بين رجال الدين العلمانيين المنتمين للمجتمع، ورجال الدين التقليدين كالرهبان، والذين يعيشون معزولين عن المجتمع في أماكن عبادتهم الخاصة. يرتدي الروائيون الكلاسيكيون ملابس محترمة ويعيشون بداخل المجتمع التجاري رغم أنهم ليسوا طرفاً مشاركاً فيه. يُمكن في بعض الحالات اعتبارهم "قساوسة" طبقة المثقفين. يُفضِّل البوهيميون الحقيقيون العيش خارج المجتمع، رغم امتلاكهم للمستوى التعليمي اللازم للانضمام إليه. فيختارون الانعزال في الفضاءات العامة مثل المقاهي، تماماً كما تفعل طائفة رجال الدين المثقفين حينما تعزل نفسها في الحرم الجامعي. فبفعلهم هذا، يسعوْن إلى تحقيق الكمال الروحي دون الدخول في مساومة مع العالم العلماني عكس غالبية نظائرهم الأكاديميين. ونتيجة نمط حياتهم الخاص، أطلق عليهم اسم "البوهيميون" في القرن التاسع عشر، ولفظي "البيتنيك" و"الهيبيون" في القرن العشرين. ففي أواخر هذا الأخير، فضّل "الهيبيون" التجمُع في "قبائل" معزولة. وقد اشتُهر البوهيميون بممارسة نوع من القبلية الفكرية.

يقول مالكوم كاولي، أحد بوهيميي نيويورك في ثلاثينيات القرن الماضي، في هذا الصدد: "انطلقت البوهيمية من فرنسا ... في حوالي سنة 1830 تقريباً". فقد استُخدم مصطلح "البوهيمي" من طرف الروائي بلزاك في رواياته المنشورة في ثلاثينات القرن التاسع عشر، ولكن كان المصطلح لا يزال غير مفهوم عند فئة كبيرة من القراء. وظل الأمر كذلك حتى في أواخر الأربعينيات من نفس القرن عندما ألف هنري مورجير كتاب "مشاهد من الحياة البوهيمية"، الذي يُعتبر مرجع أوبرا بوتشيني البوهيمي La

Bohème وأساس الأغنية الموسيقية "الإيجار Rent" في برودواي. انطلقت البوهيمية في باريس، وبالضبط على الضفة اليسرى لنهر السين في الحي اللاتيني. فسرعان ما غزت أحياء أوروبية خارج فرنسا مثل حي سوهو في لندن، وشوابينغ في ميونيخ، وقرية غرينتش في نيويورك. وبشكل عام، اعتُبر تطور البوهيمية من مظاهر توسع الطبقة الثقافية[36].

اعتاد البوهيميون الأوائل ربط موت البوهيمية بتوقف المقاهي التي يرتادونها لمناقشة المواضيع المتعلقة بالعمل، غير أن إغلاق أي مقهى كان يقابله فتح آخر جديد في مكان ما. منذ سنة 1830، شكّل المثقفون جلّ أعضاء الحركة البوهيمية (غالبيتهم أساتذة جامعيين)، وأخذت هذه الأخيرة في الانتشار والتوسع في مناطق أخرى في جميع أنحاء العالم الغربي طوال القرن التاسع عشر. ففي النهاية، تَبقى الحُجُرات العُلْوِيَّةُ أَرخصَ في ثمن الإيجار من الأبراج العاجية.

شكّل الشباب الفئة العمرية المهيمنة داخل أوساط البوهيميين، لكن هذا لا يعني أنهم جميعاً في مقتبل العمر. وعلى المستوى الاجتماعي، اشتهروا بانتمائهم لطبقة الفقراء مع بعض الاستثناءات. كانوا يحملون معهم طموحات "فنية"، سواء كانوا كتاباً أو شعراء أو رسامين، دون أن يُقصد بذلك تحقيقهم لبعض الإنجازات على المستوى الفني. ولكن، قد يمكن تصنيف حياتهم وطريقة عيشهم، لعوامل كثيرة، في خانة العمل الفني. في هذا الصدد، وصف الشاعر إريك محسام "الفنانَ" في كتاب صدر له في أوائل القرن العشرين بالتالي: "يجب حصر مصطلح "فنان" ليشمل فقط هذه الفئة لأنها لا تُبَخِّسُ من فنّها بتحويله إلى عمل تجاري فقط، إنها ترفض تحت جميع الظروف إنتاج الفن من دون دافع فني .... من ناحية أخرى، يوجد بين الفنانين عناصر أسمّيهم "الدخلاء" وهم غير منتجين من الناحية الفنية، ولكن تُحرّكهم الحوافز الفنية فقط طوال حياتهم". إن أسلوب الحياة عنصر محوري في هذه القضية. يُجسِّدُ البوهيميون رفضاً للعالم المُنظِّم للطبقات الوسطى والرأسمالية. في هذا السياق، يصف تشارلز ديمايلي Charles Demailly الشخصية البوهيمية لغونكور في روايته لسنة 1860 والتي

تحمل الاسم عينه "غونكور Goncourts" قائلاً: "نعم، نحن عالم غير منضبط. نحن متمردون، نحن نكّاتون.... نحن بدون تعليم، وبدون احترام، ولا شفقة في ألعابنا، ونُحوِّل كل شيء إلى لعبة... نعم، ولكن في نهاية الأمر، نحن عرق عظيم ونبيل، عرق حر وثائر... لا يُعترف بالحق الإلهي للمال".[37]

بشكل مقتضب، بُنيت البوهيمية على حس فني رافض لأنماط الحياة التقليدية والرأسمالية. وتتمثل قوة رفض البوهيميين للمجتمع التجاري في عزلتهم النسبية عنه. في الواقع، لم يقدِر البوهيميون على عزل أنفسهم بشكل كُلي عن الرأسمالية ما أثار حفيظتهم. لفهم موقفهم أكثر، قُم بتخيّل قديس يسمى أنطونيوس الكبير، وهو ناسك مصري من القرن الرابع، انطلق في رحلة البحث عن كهف في الصحراء، ووجد في طريقه لوحات إعلانية. وحينما وصل، أبصر لافتة ضوئية فوق الكهف حيث صام وجلد نفسه وقاتل الشيطان، والسُياح المحتشدون يحدقون به. مع وجود مبنى ماكدونالدز قبالة الوادي. في الحقيقة، ما كان القديس أنطونيوس ليكون سعيداً. يعيش البوهيميون (وما زالوا) في حالة مشابهة لهذا الوضع. فحقيقة عدم مقدرتهم الاعتماد على التبرعات فقط من أجل العيش، على عكس القديس أنطونيوس، زاد الأمر تعقيداً بالنسبة لهم. كانوا ملزمين ببيع جزء من أرواحهم للتجار "الشياطين"، وبسعر منخفض كما عهدوا.

في هذا السياق التحليلي، يُطرح سؤال مباشر: "كيف عبّرت هذه الجماعة الرهبانية ذات الملابس غير المألوفة عن موقفها تجاه الرأسمالية؟" بطبيعة الحال، يوجد اختلاف في المواقف بين المثقفين البوهيميين الأكثر استقلالية من جهة، والأكثرهم "بوهيمية" من جهة ثانية. وفي العموم، كان نقدهم السيء لأسلوب الحياة البرجوازي والبدائل التي اقترحوها مشابهة لملابسهم. ويُعتبر من السهل تحديد طريقة ومنظور انتقاداتهم لنمط الحياة البرجوازي. ومن أجل القيام بدراسة لهذا الموقف، سنعالج رؤية هنري مورجير، أول مؤرخ لعالم البوهيميين.

وَصف البوهيمي مورجير بشكل واضح أسلوب الحياة البوهيمية في سيرته الذاتية على شكل رواية والمعنونة "مشاهد من الحياة البوهيمية". وتَطرَّقَ بالخصوص لحياة والعلاقات الغرامية بين عدد من البوهيميين في باريس خلال سنة 1840. ورغم تكريس اهتمامه على باريس فقط، لكن ما كتبه يتوافق مع كل الجماعات البوهيمية الأخرى التي شهدها القرن التاسع عشر أو العشرون (لا بد وأن يُفهم زَعْمُ مورجير أن البوهيميا حِكْرٌ على باريس متعلق بصعوبة وجودها في بلدة تنتمي لنفس الإقليم). تتأرجح حياة البوهيمي بين الفقر والغنى، حيث يكسب المال بوسائل ذكية وأحياناً غير شريفة، ولا يُؤدي دَيْنَ الإيجار ويُفضِّل النوم عند الأصدقاء أو أحياناً في الشارع، ثم قد يقيم حفلات ضخمة صاخبة ويظل يتضور جوعاً لأيام. "يعرف هؤلاء الناس كيفية اقتراض المال حتى من أسوأ أنواع البشر في العالم. وإذا لزم الأمر، يستطيعون كبح رغباتهم في ممارسة الجنس كما يفعل الناسك المتسلح بعفته؛ ولكن إذا تحصلوا على قليل من المال، ستجدهم غارقين على الفور في أكثر النزوات هدماً... ". في الواقع، إن أكثر سلوك مشابه لهذا النمط الحياتي هو سلوك النبيل الذي ألقى المال الذي لم ينفقه ابنه من النافذة ليريه أن البذخ من سمات البرجوازي (أنظر الفصل الثاني). وبالتالي، يمكن اعتبار أن البوهيميين قد قاموا بمحاكاة قاعدة النبلاء المعنونة "أنفق الأموال بدل تكديسها". وبالموازاة مع "التخلص" من أموالهم، يسخر البوهيميون من أولئك الذين يذخرونها. عندما أنفق رودولف (الشخصية الرئيسية في كتاب مورجير) وأصدقاؤه المال بتنظيم حفلات طوال أيام أسبوع، اكتشفوا فجأة تَبَقِّي مبلغ يعادل 5 دولارات فقط. واقتُرِح كحل استثمارها في السندات الحكومية[38].

يُعرّف مورجير "السلوك البوهيمي" بمبدأ "الفن من أجل الفن". يرى في البوهيميين "ذلك العرق من الحالمين العنيدين الذين اعتَبروا الفن عقيدة وليس تجارة". لا يُسميهم كهنة، لكنه يعترف بالدور الديني الذي يلعبونه. في الواقع، يصف الكِتاب "جماعة شاربي الماء The Society of WaterDrinkers" كنظام ديني بوهيمي. يُقسِم "شاربو الماء" قسماً يحكم سلوكهم من أجل تكريس حياتهم للفن فقط. ويشير مورجير

في روايته إلى أن جميع أعضاء الجماعة لقوا حتفهم في غموض. في الواقع، وبناء على القسم، حلف "شاربو الماء" على عدم ربط أعمالهم الفنية بعملية كسب المال، وذلك من أجل ألا يقوم الشعراء بنسج قصيدة إعلانية، وأن يقدم الرسامون رسمة لخياط كمقابل لدفع فاتورته. فمثلاً، عندما يريد نحات استغلال حرفيّته من أجل كسب المال لشراء دواء لزوجته المحتضرة، يجب أن يستقيل من الجماعة. وكرد على طلبه، يجيبه رئيس الجماعة: "صديقي، تعتبر تضحيتك من أجل زوجتك بمثابة استقالتك كفنان.... مارس تجارتك؛ لكن بالنسبة لي، لم تعد نحاتاً. أنت فقط مبذّر للجبس. صحيح أنك الآن ستكون قادراً على شرب الخمر، لكن نحن الذين سنستمر في شرب الماء وتناول خبز البارحة، سنظل نُعتبر فنانين". في الحقيقة، أدرك البوهيميون أن الإغراء الهائل للنفاق الذي عاشوا به يُعتبر جريمة تتحمل مسؤوليتها الرأسمالية. لقد كان نفاقهم السبب في العذاب الذي عاشوه والذي لاموا الرأسمالية عليه. أما البوهيمية، فمثّلت أكثر الجماعات كراهية للمجتمع التجاري وكراهية للخطيئة بسبب فقرها، وطهارة نواياها، والإغراء المتزايد للتخلي عنها.[39]

من منظور آخر، أرهقت قضيَّتا "النفاق وخيانة المبادئ" الروائي الإنجليزي جورج جيسينج. لم يكن يعتقد أن المال غير مهم لحياة الفنان. فلكون أنه قد عانى الفقر لسنوات عديدة حين كان يقطن في أفقر الأحياء البريطانية، فهو يدرك جيداً معنى الحاجة والحرمان. يُعلِّق في هذا السياق أحد شخصيات الرواية التي تتطرق لسيرته الذاتية: "تقول لي أن المال لا يمكنه شراء أغلى الأشياء. يبدو من مكان عيشك أنك لم تعرف أبداً معنى الحاجة للمال. عندما أفكر في كل الأسى والحزن الذي عشته في حياتي بسبب الحاجة إلى بضع جنيهات في السنة أكثر من المبلغ الذي كنت قادراً على كسبه، فإنني أقف مذعوراً من أهمية المال ... لا يوجد خير أخلاقي بدون مقابل مالي". ففي الواقع، لا يتضور جيسينج جوعاً في عالم سعيد خال من الهموم، كما أنه لا يتعاطف مع البروليتاريين شبه الجائعين الذين يقطنون معه. "كنت أعرف الفقراء جيداً، وكنت مدركاً أن أهدافهم لم تشبه أهدافي. كنت أعرف أن هذا النمط في الحياة

(مثل هذه الحياة المتواضعة!) التي كان يجب أن أتقبّل، أنها أقل من المثالية، كانت ستكون مصدر ... إرهاق وإذلال لهم". على ما يبدو، استفرد جيسينج بنمط استقراطي استثنائي شأنه شأن فلوبير.[40]

بناء على هذه الظروف، احتقر جيسينج، وبصيغة متطرفة، أي شخص يقوم بخيانة مبادئه. بدى كأنه فرد ينتمي لجمعية "شاربي المياه" أحيِيَ من جديد وتحوّل بعدها إلى متهكم. ففي أشهر رواية قام بتأليفها "شارع غروب الجديد New Grub Street"، عالج جيسينج حكاية كاتبيْن اختار كل واحد منهما مساراً معاكساً للآخر. كان الرجل الأول "ريردون" Reardon يُقدِّس الفن رغم ضعف قدرته على القيام بعمل رفيع المستوى، في حين يتخلّى "جاسبر" عن مبادئه ويتحوّل هدفه إلى استغلال قدراته المتواضعة من أجل خلق ثروة. يُخفي جاسبر حقداً واحتقاراً كبيرين تجاه ريردون الذي يمكننا تسميته ب "الفنان الحقيقي". يقول في حقه: "إنه سخيف بما يكفي ليكون واعياً، ويجب أن يُطلق عليه اسم "فنان". فربما يكسب مائة وخمسين في السنة إذا كان عقله مرتاحاً، وسيكون ذلك كافياً إذا تزوج من خياطة متواضعة ومحترمة". رفض ريردون اتباع نصيحة جاسبر. واختار الزواج من فتاة من الطبقة الوسطى غير مالكة لثروة تُحقق بها استقلالها المادي. ونتيجة لعدة عوامل، عاش حياته تعيساً. في الواقع، يجب أن يدرك "ريردون" ومجموعة من الشخصيات المثقفة بالرواية، باستعمال أصعب الطرق الممكنة، أنه من الكارثي "تلقي تعليم فكري يتنافى تماماً مع ظروفهم المادية. بالنسبة للفقراء نسبياً (الذين هم أسوأ بكثير من الفقراء جداً)، يتحوّل التعليم في معظم الحالات إلى قسوة ساخرة". فَلِيستطيع الفرد عيش حياة الرفاه الأرستقراطي المليئة بأوقات الفراغ، يجب أن يمتهن السمسرة في البورصة أو أن يُقرر التخلي عن البحث عن لقمة عيش، الأمر الذي يتنافى مع كل الدوافع الأخلاقية للتعليم الكلاسيكي. وفي الواقع، لا يُعتبر هذا أمراً جميلاً نهائياً. وحسب الظروف أعلاه، يظهر أن ريردون لا يخون مبادئه في رواية جيسينج، بل يضحّي من أجلها.[41]

يرى جاسبر أن في حالة ما رغب المثقف في تحقيق النجاح بالمجتمع التجاري، فيجب عليه معرفة كيفية "الاستجابة لطلب السوق... يُعتبر الأدب في الوقت الحاضر تجارة. إذا استثنينا عباقرة الرجال الذين قد ينجحون بالقوة الكونية البحتة، يصبح رجل الأدب الناجح متجسداً في التاجر الماهر. فهو يفكر أولاً وقبل كل شيء في الأسواق، حيث عندما تبدأ بعض السلع في التلاشي رويداً رويداً من السوق، يكون مستعداً لطرح بضاعة جديدة تثير رغبات المستهلكين". يحتاج السوق إلى "عناصر وأصناف جيدة ورديئة وقابلة للتسويق للعامة". في الحقيقة، لا تحكم جاسبر أي هواجس أخلاقية. يقول: "باعتبارنا عاقلين، أؤكد أننا نمتلك مبررات لتزويد العامة بطعامهم المفضل". ولهذا، فأنا "سأكتب للطبقة الوسطى العليا المثقفة نسبياً، أي عن الأفراد الذين يحبون الإحساس ببعض الذكاء الخاص عند القراءة، والذين لا يستطيعون في نفس الوقت التمييز بين الحجارة والعجينة". أرأيتم حدة الازدراء الذي يُكنُّهُ فرد أرستقراطي مثقف متواضع مثل جاسبر ل"الطبقة الوسطى" و"الطبقة الوسطى العليا"؟[42]

في الحقيقة، قد يكون جاسبر صادقاً في السر، لكنه منافق في العلن، ويبيع الوهم على أنه حقيقة. إن الأرستقراطي/المثقف الحقيقي لا يَقْدِرُ على النفاق، وريردون Reardon لا يستطيع فعل ذلك أيضاً. فبالرجوع لأحداث القصة، لم تفهم زوجته المُحِبَّةُ للمال لماذا مَزَّقَ الصفحات الأولى لثلاث روايات كتبها بِنِيَّةِ تحقيق الربح. تقول: "لم يكن هناك داع لتقطيع ما كتبته. كنت قادراً على عرضها في السوق". في الحقيقة، يكره ريردون سماع هذا النوع من الكلام. يُجيب بيأس: "لا، تحويل الفن لتجارة خطيئة لا تغتفر! لعلي أستحق ما يحدث لي لأنني قمت بمحاولة تجريب مثل هذه الحماقة الوحشية". فردت عليه زوجته: "كم سخيف التحدث بهذه الطريقة! ... يجب أن يُمتهن الفن بغرض ممارسة التجارة". في هذا السياق الروائي، أخبرته زوجته بأنها لم تكن تعتبر المال مهماً قبل الزواج، لكنها أدركت الآن أنه "أقوى شيء في العالم". تُضيف: "إذا خُيِّرْتُ بين السمعة الجيدة والعيش بفقر، أو السمعة السلبية مع امتلاك

الثروة، فسأختار بدون تردد الخيار الثاني". فشل ريردون في تحقيق ذاته وانتهى به المطاف منتحراً.

من جهة ثانية، اختلف موقف جاسبر عن ريدون وتشابه مع موقف زوجته. يعترف جاسبر بموقفه بشكل واضح عندما صَرَّحَ بهدفه من الكتابة. يقول: "لن أنتج ما دمت حياً أي شيء ذو قيمة أدبية راسخة؛ سأحتقر دائماً الأفراد الذين أكتب لهم. لكن طريقي في تحقيق ذلك سيكون طريق النجاح". وقد كان الأمر كذلك بالفعل. في نفس التفكير، قال ذات مرة لامرأة كان يرغب في الزواج بها: "لن أكتب أبداً من أجل الكتابة، بل من أجل كسب المال". يمكن تلخيص مجموع رغباته في أنه يريد "أن يتحكم بسهولة في كل الملذات التي يريدها الإنسان المثقف".[43]

في الحياة الواقعية، تقمّص جيسينج دور ريردون على رغم من توصيته الدائمة بتقمص دور جاسبر. عاش المثقف والفقير جيسينج حياة منعزلة بين فقراء لندن. كان يعتبر أن إمكانية التغيير صعبة، خاصة وأنه ليس بالشخص الثوري. شبّه "التجارة والفن" باللونين "الأبيض والأسود"، واعتبر المصالحة بينهما مستحيلة. فإذا كانت حياته كبوهيمي غير نمطية (ولو في الشقّ المتعلق بالعزلة عن الآخرين)، فإن الاستنتاج الذي استخلصه منها لم يكن كذلك.

قد يبدو البوهيمي الناقد لأسلوب حياة الطبقة الوسطى الذي سنتحدث عنه الآن مفاجئاً في البداية. اشتهر مؤلف كتاب "روح الإنسان في ظل الاشتراكية" أوسكار وايلد بالكوميديا الخفيفة (من المهم أن تكون جاداً)، وبنُكَاتِهِ المصاغة بعناية، وبحياته الجنسية أكثر من نظرياته الاجتماعية (لا تزال المدة الحبسية التي قضاها بتهمة اللواط تسيء لسمعته). كان أوسكار زعيماً للبوهيميين في لندن، وكانت المواقف التي عبّر عنها تجاه الرأسمالية نموذجية. وتحوّل فيما بعد، مثل العديد من البوهيميين، إلى الاشتراكية باعتبارها طريقة العيش الوحيدة التي يفضلونها (أسلوب الحياة الثقافي والفني لا

المادي). وربما قد نفهم الآن سبب مدحه للفردانية الخالية من قيود الرأسمالية. ربما قد يشكّل ذلك مناشدة للسماح له بالتعبير عن مثليته الجنسية بحرية.

مثل كل البوهيميين، أحب أوسكار وايلد التباهي بالأعراف، وكان له حس فرنسي في صياغة التناقضات. ومن الأمثلة على ذلك، القول التالي: "يتطلب الأمر عصراً يتّسم بالأنانية الكلية مثل عصرنا لتأليه التضحية بالنفس. يتطلب الأمر عصراً مثل عصر البخل الذي نعيش فيه لكي تتفوق الفضائل الفكرية، أي تلك الفضائل السطحية والعاطفية التي تمثل فائدة عملية لنفسها فقط". وهكذا، تتحول التضحية بالنفس إلى أنانية، وتصبح العاطفية نتاج عصر البُخل. وعليه، يكون وايلد قد قلب الأخلاق البرجوازية رأساً على عقب. يستطرد قائلاً: "إنهم يفقدون هدفهم أيضاً، هذه الفئة المُحْسِنَةُ والعاطفية في عصرنا، الذين يثرثرون دائماً عن واجب المرء تجاه جاره. يعتمد تطور العرق على تنمية الفرد. وإن لم يبق التثقيف الذاتي المبدأ المعمول به، فسينخفض المستوى الثقافي على الفور، وقد يصل لحد فقدانه في النهاية". بطريقة أخرى، لا يكترث وايلد لإعطاء المال للجار، بل يهمه تطوير المستوى الثقافي للفرد. "يسهل على الناس التعاطف مع المعاناة، ويصعب عليهم التعاطف مع الفكر". لقد كان وايلد أرستقراطياً مثقفاً فقيراً ومنعزلاً. ولم ينل لا التغطية الصحفية المناسبة لأعماله ولا تعاطف الغير معه.[44]

يؤكد وايلد على تطوير الشخصية الفردية باعتبارها النموذج الأمثل. وينتقد الملكية الخاصة في هذا الصدد لأنها تصعّب عملية التطوير من خلال التوزيع غير المتكافئ للثروة أولاً، والأسوأ من ذلك، من خلال نظام القِيَم المضلِّل ثانياً. في حديثه عن الرأسمالية، يرى وايلد أنها قد:

> حققت مكاسب كثيرة. وهدفها الحقيقي ليس النمو. لذلك، من يعتقد أن الشيء المهم هو الامتلاك، لا يعلم أن المهم في الحقيقة هو من تكون (ماهيتك). لا يكمن الكمال الحقيقي للإنسان فيما يملك، ولكن في ماهيته.... حرمت [الملكية الخاصة] فئة من المجتمع من فرديتها بتجويعها، وحرمت الفئة الأخرى بوضعها على الطريق الخطأ وإثقال كاهلها [45].

يرى وايلد أن ممتلكات الأثرياء تمنعهم من تنمية ثقافتهم. "ليس للملكية واجبات بسيطة فحسب، بل لها واجبات أكبر تصل لدرجة أن حيازتها بنسبة كبيرة يصبح مصدر إزعاج.... ولمصلحة الأفراد الأغنياء يجب أن نتخلص منها". كان وايلد جاداً للغاية بشأن هذا الأمر. اعتبر أن حال الأغنياء سيصبح أفضل بدون أموالهم. فلماذا لا يتنازلون عنها؟ الجواب بسيط: في مجتمع يقوم على الملكية الخاصة، يحتاج الأفراد إلى الثروة. وفي مجتمع لا وجود فيه للملكية الخاصة، سيُسمح للفرد بالازدهار.[46]

تُجسِّد الفردية، بالنسبة لوايلد، تمثيلاً آخر لمصطلح الفن. فعندما لا تُملي التجارة القائمةُ على إرضاء رغبات الآخرين على الفنان ما يجب أن يفعله، يصبح تحقيق الفن الحقيقي الشبيه بفن ريدورن ممكناً. "يَنْتُجُ العمل الفني الفريد من حالة مزاجية فريدة. وتكتسي جمالها من حقيقة أن المؤلف يكون كما هو. ولا يهتم بما يريد الآخرون". تقوم التجارة بدفع الفنان للإنتاج قصد تلبية احتياجات وأذواق الأفراد بدل إشباع رغبته في تطوير شخصيته. ربما قد يُنظر إلى الإنتاج من أجل تلبية رغبات الآخرين على أنه حب أو إيثار، ولكن يرى وايلد، وهذه إحدى تناقضاته، أن الإيثار عبارة عن تدمير ذاتي: "يُفسد غالبية الأفراد حياتهم من خلال إيثار غير صحي ومبالغ فيه لأنهم يصبحون مجبرين على فعله لدرجة إفساد ذواتهم".[47]

تُمثِّلُ تطوير فردانية الفرد الغرض الأساسي من الحياة بالنسبة لوايلد. يُشَبِّهُ وايلد كَاهِنَ الديانة الثقافية بذلك الذي "سيحيا حياة شبيهة بالمسيح". وهكذا، فإن قديساً، أو ملحناً مثل فاغنر، أو شاعراً مثل شيلي، هم سواسية في التَشَبُّهِ بالمسيح وفقاً لوايلد. فمن أجل أن يعيش المرء حياة تشبه حياة المسيح، يتطلب الأمر الحرية والاستقلالية الكاملة. "يجب أن يترك لكل رجل حرية اختيار عمله الخاص. ولا يجوز ممارسة أي شكل من أشكال الإكراه"، بما في ذلك الإكراه الاقتصادي مثل الحاجة إلى كسب لقمة العيش. وعليه، نفهم لماذا يعتبر وايلد اشتراكياً [48].

إن تصنيف وايلد على أنه اشتراكي لا يعني أنه ينتمي إلى التوجه العادي والمهيمن من الاشتراكيين. فهو يرفض الاشتراكية التي تنقل السلطة إلى الدولة. يقول: "إذا كانت الاشتراكية سلطوية؛ إذا كانت الحكومات مسلحة بقوة اقتصادية كما هي الآن مع السلطة السياسية؛ وبالأحرى، إذا تشكّل طغيان صناعي، فإن الحالة النهائية للإنسان ستكون أسوأ من الأولى". بكلمات أبسط، إذا عُنِيَ بالاشتراكية فقدان الجميع للحرية، فإنها أمر سيء. في هذه الحالة، يمكننا القول إن وايلد، مع الأخذ بعين الاعتبار أنه بوهيمي، ينتمي لصنف الأناركية ((anarchy أكثر من الاشتراكية. فهو يعتبر "كل أنماط الحكم فاشلة لكون أنها أنظمة استبدادية تضطهد الفرد. وبالتالي، يرى أن "الحكومة الأنسب للفنان هي عدم وجود حكومة على الإطلاق". ولهذا، يدعو لإلغاء الملكية الخاصة والتخلي عن الحكومة. عندها فقط يمكن للإنسان/المثقف اكتساب الفرصة لتطوير شخصيته في استقلالية كاملة وبتوجيه ذاتي". [49]

في الواقع، يرى وايلد أن وجود نظام الملكية الخاصة يَحُدُّ من قدرة الأفراد على التمتع بحرياتهم: "في الوقت الحالي، ونتيجة لوجود نظام الملكية الخاصة، يطوِّر الأفراد نسبة محدودة جداً من الفردية...". إنهم الشعراء، والفلاسفة، ورجال العلم، ورجال الثقافة، أو ما يصطلح عليهم ب "الرجال الحقيقيين" الذين أدركوا ذواتهم، والذين بسببهم تُحَقِّقُ البشرية جمعاء إدراكاً جزئياً". يضم المجتمع الحديث بعض الرجال الحقيقيين، ويختلف عددهم باختلاف القدر الذي يسمح به المال. فعلى الرغم من أن البوهيميين قد أضْفَوْا طابعاً رومانسياً على الفقر، مثل جماعة "شاربي الماء"، إلا أن وايلد اختار الغنى على الفقر، أي مَجَّدَ الأول في مقابل الثاني. يقول: "الأثرياء كطبقة أفضل من الفقراء. فهم أكثر أخلاقية، وأكثر ثقافة، وأكثر تهذباً. هناك فئة واحدة فقط في المجتمع تفكر في المال أكثر من الأغنياء: الفقراء". [50]

بتفضيل الثراء على الفقر، أيّد وايلد بشكل قوي التكنولوجيا. "في الوقت الحاضر، كثر الكلام والحبر المسال عن كرامة العمل اليدوي. لا يوجد شيء محترم بالضرورة في العمل اليدوي، ومعظمه مهين تماماً. إنه لضرر عقلي وأخلاقي للإنسان أن يقوم بعمل لا يجد

فيه متعة". ولهذا، رأى وايلد أن الآلة التي تؤدي المهام المتكررة ككنس الشوارع تقوم بتحرير الأفراد. فهي تؤدي دور العبد القديم، وتجعل الحرية ممكنة للجميع. في المستقبل، "ستُسلِّي البشرية نفسها، أو ستستمتع بثقافة وقت الفراغ، والتي تعتبر الهدف الأسمى للإنسان وليس العمل.... لكن الحقيقة المؤلمة تتمثل في أن الحضارة تتطلب العبيد". [51]

لا يمكن اعتبار أن موقف وايلد المؤيد للتكنولوجيا استثنائي بأي حال من الأحوال مقارنة بالكتاب المعادين للرأسمالية (تبنى ماركس نفس الموقف). فلقد شكَّل القرن التاسع بداية لحركة فكرية جديدة رافضة للتكنولوجيا، أو على الأقل، ساعية إلى الحد من تقدمها. لضررها البيئي ولأثرها على الشخصية الإنسانية، أصبحت فكرة رفض التكنولوجيا أكثر شعبية بعد الحرب العالمية الأولى، وزاد تأثيرها خلال النصف الثاني من القرن العشرين. في الحقيقة، كان تأثير علماء البيئة ضئيلاً خلال القرن التاسع عشر، لكن انتقادهم لأسلوب الحياة البرجوازي اكتسى أهمية أكبر داخل الفكر المعادي للرأسمالية في وقت لاحق. ومنه، يستلزم منا الأمر التطرق بشكل منفصل لهذه المسألة في الفصل التالي.

عن مسألة التكنولوجيا

يُعتبر ويليام موريس (1834-1896) مثالاً جيداً للنقد الأدبي الإيكولوجي للرأسمالية في القرن التاسع عشر. من الصعب نسبياً تصنيف موريس مع جماعة البوهيمية بالمعنى الدقيق للمصطلح. فرغم أنه اهتم بأسلوب الحياة كما يفعل البوهيمي التقليدي، إلا أنه فَضَّلَ المناطقَ الريفية على المقهى كما يفعل عادة الأرستقراطيون التقليديون. اعتُبر قدوة في الحركة المسماة "حركة الفنون والحرف"، حيث شَجَّعَ على تقدير وتشجيع العمل اليدوي كالأثاث والمنسوجات والأواني الزجاجية والفنون الزخرفية. ويخفي دعمه هذا دلالات أرستقراطية موازية حيث مثّلت "حركة الفنون والحرف" رفضاً أرستقراطياً للتكنولوجيا التي سهلت عملية التقليد الرخيص لسلع النخبة ووفرتها لجميع

أفراد المجتمع. بالإضافة إلى ذلك، يعتبر موريس اشتراكياً بريطانياً عالية الشأن. اشتهر بكتاباته عن قصص الخيالي العلمي، حيث ألف روايات ظلت تُطبع حتى بعد أكثر من مائة عام من وفاته. يقول في الحديث عن ذاته: "بصرف النظر عن الرغبة في إنتاج أشياء جميلة، يظل الشغف الرئيسي في حياتي مرتبطاً بكراهية الحضارة الحديثة".[52]

أعرب موريس عن كراهيته للحضارة الحديثة في رواية طوباوية كتبها تحمل عنوان "أخبار ليست من أي مكان". تبدأ الرواية بمشهد بَطل مُحبَط يسير في الطريق إلى منزله بعد حضور اجتماع اشتراكي في أواخر القرن التاسع عشر في لندن. واعتَبر الكاتب أن الاجتماع لم يُفْضِ إلى نتيجة معينة حيث ولا أحد اتفق مع البطل المُحبَط على الخطوات القادمة. بعد عودته للمنزل، خلد للنوم ورأى في حلمه "إنجلترا المستقبلية" حيث تم إلغاء الملكية الخاصة. ولكن بما أن لا أحد يمتلك أي شيء في 'أي مكان'، لم تكن الرواية تتعلق عموماً بالاقتصاد أو السياسة، بل كانت ترتبط بأسلوب الحياة. إن الرواية مفعمة بالذكريات عن الأيام البئيسة للقرن التاسع عشر، عندما أَجْبَرَتِ الحاجة لتوفير أساليب رخيصة للإنتاج كافة أطياف المجتمع، بما في ذلك طبقة الأغنياء، على "العيش وسط المشاهد والأصوات والروائح التي يمقتها ويهرب منها الإنسان بطبعه ... "، كالمياه السوداء والأرجوانية لكوكتاون على سبيل المثال. ينتقد موريس بشكل كبير المنتجات الرديئة ومنخفضة الجودة لخط الانتاج. فاعترافه بالمهارة والجهد المبذول في صناعة الآلات، لم يحل دون اعتقاده بأنها بدون قيمة. يقول: "تَمَثَّلَ الإنجاز الأكبر للقرن التاسع عشر في صنع آلات جمعت بين "عجائب الاختراع وحجم المهارة والصبر" لإنتاج كميات لا حصر لها كبديل لنوبات عمل لا قيمة لها". وعندما يُصبح الثمن المنخفض لتلبية طلب الزبائن هو المقياس الوحيد للقيمة، فإن الجودة في المقابل ستختفي. [53]

كل هذه العناصر، سواء الآلات ومنتجاتها، مُقَدَّرٌ لها أن تختفي في "إنجلترا الجديدة". استُبدلت مباني لندن وجميع المدن الصناعية الكبرى بقرى ومنازل متفرقة، في حين استُخدمت المراكز الحضرية القديمة "للتصنيع فقط، ولم تخدم أي غرض سوى سوق

القمار ...". بعد الثورة، أو "التغيير العظيم" كما يسميه موريس، هجر الناس المدن نحو الريف. أخذوا يفككون بنية الآلات ويدرسونها من أجل إعادة تعلم كيفية القيام بمهامها بشكل يدوي. "بدأ شعور رفض الحياة الميكانيكية في التشكل منذ مرحلة قبل التغيير العظيم. وأخذ ينتشر بدون وعي بين الناس الذين يمتلكون وقتا فارغاً للتفكير في مثل هذه الأمور". تفصل الآلات البشر عن الطبيعة باستثناء تلك الآلات اليدوية البسيطة، وتمنعنا من إدراك أن من المفترض أن يُقصد بالعمل والمتعة نفس المعنى. في نهاية المطاف، تتغلب متعة الأعمال اليدوية على الكدح الميكانيكي. تختفي المدن والسكك الحديدية والمصانع، وتُصبح إنجلترا شبيهة بحديقة كبيرة مجتمعة.[54]

يضع موريس الرأسمالية والآلات في جانب، والاشتراكية والفن في جانب آخر. يُعَدُّ الفقر الجماعي بالنسبة له "نتيجة لنظام داسَ على الفن، ورفع مقام التجارة إلى دين مقدس"، بدلاً من العكس. يُعتبر موريس في هذا الإطار مثالاً جيداً للمثقف كرجل دين زائف. يُمكن تصنيفه ككاهن للفن مثل العديد من البوهيميين. لكن إذا كان موريس يقبل فكرة اعتبار المثقفين وعاظاً، فهو يرفض فكرة اعتبار المثقفين أرستقراطيين. لا يؤمن موريس ولو بِذَرَّة من الوعي الأرستقراطي على الرغم من تمجيده للحرف اليدوية. شعر بالحاجة الملحة لربط نفسه بالجماهير، الشيء الذي دفعه لأن يسخر من أولئك الذين يؤمنون بالأرستقراطية الفنية. يخصص في روايته الطوباوية بضعة أسطر للحديث عن مجموعة صغيرة من الأفراد غير المنطقيين (الأغنياء خصوصاً) الذين يعتقدون أن بعد مرحلة الثورة، يمكن للآلات فتح الباب وتحرير "الجزء الأكثر ذكاءً من البشرية... لمتابعة إنتاج الأشكال العليا للفنون، وكذلك العلم ودراسة التاريخ. أمر غريب، ألا ينبغي لهم أن يتجاهلوا ذلك الطموح بعد الوصول إلى المساواة الكاملة التي نعترف الآن على أنها أساس كل مجتمع بشري سعيد؟".[55]

اعتُبر موريس سَبَّاقاً في حديثه عن البيئة وانتقاده للتكنولوجيا. من ناحية أخرى، يُمثل رفضه لأسلوب الحياة البرجوازي موقفاً بوهيمياً نموذجياً. فمن بين الطرق التي كان بها رد فعل موريس على الرأسمالية مثيراً للاهتمام بالنسبة للمثقفين، سواء أكانوا

بوهيميين أم لا، هو عدم فهمه لرغبة فرد نزيه ذو ذكاء متوسط في أن يصبح رجل أعمال. فقد انتشر هذا التساؤل بين المثقفين على اختلاف أنواعهم، وشاع سوء الفهم هذا أيضاً على الجانب الآخر، أي عند رجال الأعمال. كثُرتِ القصص عن رجال أعمال غير متعاطفين أو متفهمين لميولات أبنائهم الفنية أو الأدبية بشكل كبير في القرن التاسع عشر (والعشرين). ويُمثل سوء الفهم المتبادل هذا أهمية أساسية في تاريخ الحرب بين العقل والمال، ولن تعتبر أي مناقشة للهجمات الأدبية خلال القرن التاسع عشر على الرأسمالية شاملة إن لم يتم تحليل وفهم هذا الأمر بدقة. وبما أن هذا الكتاب يدور حول الحرب التي شنها المثقفون، فسيتم استكشاف هذا الأمر من جهتهم. في هذا السياق، تُعتبر كتابات جون راسكن أهم الكتابات التي تطرّقت لسوف الفهم المتبادل هذا.

سوء الفهم المتبادل

عُرف جون راسكن (1819-1900) بنقده للهندسات المعمارية والفن والمجتمع. كان له تأثير كبير على أفكار موريس. فرفْضُ موريس للتكنولوجيا نابع من تبنيه لأفكار راسكن. ورغم هذا التأثير، إلا إن الكاتبين لم يكونا متشابهين. على عكس موريس، لم يُوَلِّ راسكن اهتماماً كبيراً للعمل اليدوي. فلقد رأى أن العمل اليدوي أكثر مضيعة للوقت في كثير من الأحيان من العمل الفكري. يقول: "عندما يتم تسخير كِلَا العملين بشكل جيد ومتساو، يكون العمل الفكري هو العمل النبيل، والعمل اليدوي هو الرديء". وبالتالي، يعتبر أكثر أرستقراطية في مقاربته من موريس [56].

إن ما يهمنا في تحليلنا غير مرتبط بالسمات الفردية الخاصة لراسكن كمفكر، بل الطريقة التي حدد بها بدقة عدد المثقفين الذين فقدوا الارتباط بالمجتمع التجاري في القرن التاسع عشر. أصبح منظور المثقفين للعالم غير متناسب مع طريقة فهم البرجوازية، أو بالأحرى الرأسمالية ككل، له. بطرقهم المختلفة، يُعبِّر جميع الكتاب الذين تمت مناقشتهم أعلاه عن عدم فهمهم لماهية الرأسمالية وطريقة عملها. قد يبدو من غير المعقول أن نعتبر الروائيين والكتاب الذين وصفوا المجتمع التجاري بشكل واضح أنهم لم يفهموا ما كانوا لايحظونه.

فديكنز ومان وزولا وهاولز وجيسينج وأمثالهم اعتبروا من أمهر وأدق الملاحظين. لكن تتأثر ملاحظاتهم بتحيزات أخلاقية مماثلة. يصعب اكتشافها لأننا معتادون على الأدب المكتوب تحت ظل هذه التحيزات. ولهذا، يتيح لنا راسكن الفرصة لرؤيتهم على حقيقتهم.

يرى راسكن، مثل كثيرين غيره، الحياة على أنها "لعب ولهو". وهو حريص على تحديد الفواصل بين اللعب والعمل أكثر من غيره. إن "اللعب إجهاد للجسم أو العقل، مصمم لإرضاء أنفسنا بدون أي هدف محدد؛ والعمل هو شيء يتم القيام به لأنه ينبغي القيام به وذو هدف محدد". قد يكون اللعب مفيداً وقد لا يكون. فهو شيء اختاري وغير إجباري، أي لا يتعين علينا القيام به. في هذا الصدد، يتبادر سؤال إلى الأذهان، هل رجل الأعمال يلعب أو يعمل؟ إنه يلعب. "أول الألعاب الإنجليزية والتي هي كسب المال. إنها لعبة شاملة. نطيح ببعضنا البعض في كثير من الأحيان أكثر مما نقوم به في كرة القدم، أو في أي رياضة أخرى خشنة. إنها لعبة بدون هدف؛ ولا أحد من المشاركين في اللعبة يعرف السبب". (استعمل التوكيد emphasis لأنه يظهر بوضوح عدم الفهم الكلي للتجارة من طرف راسكن). كيف يمكن له أن يعرف وهو يقول "لا أحد ... يعرف السبب على الإطلاق؟" من المؤكد أن راسكن نفسه لا يعرف السبب. وبقدر ما يمثل راسكن موقف زملائه المثقفين، فإن الأمر نفسه ينطبق عليهم[57].

يعتقد راسكن وأمثاله أن رجل الأعمال لابد وأن يكون جاهلاً باللعبة التي يلعبها مثلهم: "اسأل جاني أموال كبير عما يريد أن يفعله بأمواله. ستجد أنه لا يملك إجابة. لا يجني المال ليصنع به شيئاً، بل يحصل عليه فقط لأنه قادر على الحصول عليه". إن لعب مثل هذه اللعبة بدون فائدة. فأنت تلعب مباراة بدون نهاية لأن اللعبة ستستمر بغض النظر عن عدد المرات التي ستسجل فيها. في نظر المثقف، لا يمكن لرجل الأعمال أن يفوز في هذه المباراة. وإن أراد الانتصار، يجب أن ينسحب من اللعبة، أي يخرج من العمل سواء بمحض إرادته، أو مجبراً على ذلك بسبب بعض العوامل منها الإفلاس (هذا هو الفرق بين السيد غرادغريند أو سيلاس لافام، وتوماس بودنبروك).[58]

لا يعرف راسكن من أين ينطلق عند التفكير في هذا الكائن الغريب المسمى رجل الأعمال. لا يستطيع أن يحصر وجوده في الخطيئة الأصلية المرتبطة بالدين، لأن راسكن مسيحي أيضاً. وبالتالي، يعرف أنه سيصبح مذنباً أيضاً في حالة اتبع نفس المنطق. غير أن الاختلاف الكبير بينهما متمثل في أن راسكن ليس برجل أعمال. فما الذي يميزه عن رائد الأعمال؟ لم يستطع راسكن المثقف الأرستقراطي التفكير إلا في معيار واحد فقط كافٍ لتفسير هذا الاختلاف: الذكاء. اعتبر راسكن أن المثقفين أذكياء وأن البرجوازيين أغبياء، غير أنه استدرك قوله وأضاف انعدام الأخلاق لمعايير الاختلاف القائمة بين الإثنين، لأن المثقفين، حسب وجهة نظره، يميلون إلى لعب دور الوعاظ. يقول: "سوف يوجد دوماً عدد من الرجال الذين سيكون هدفهم الوحيد في الحياة تكديس الثروة. بحكم الضرورة، تكون هذه الطبقة من الرجال طبقة غير متعلّمة وأدنى شأناً فكرياً. ولربما أكثر أو أقل دناءة. فمن المستحيل على رجل متعلم أو مثقف أو شجاع أن يجعل من كسب المال الهدف الرئيسي لأفكاره... ". في الواقع، لا يُفسِّر كل مثقف الاختلافات بين المثقفين والبرجوازية إلى التفاوتات في الذكاء، لكن يتشابهون مع راسكن في عدم فهم لمراكمة الثروة من قبل الأفراد أو حتى من قبل المجتمع في بعض الأحيان، وتتغير الفوارق حسب تغير الحدة فقط.[59]

شيطن راسكن التجارة وكَسْبَ المال حرفياً. فإذا كان العمل يأتي من الله، فالشيطان من يدفع ثمنه. "من الواضح حقاً أن الله يُقصد به كل الأعمال جيدة بصورة شاملة، ووجب أن تتم هذه الأعمال بدون مقابل".[60] لا يفهم راسكن كيف يمكن للسوق أن يخلق قيمة لشيء ما مثل عدم فهمه لعالم المال. تفاجأ فقط عندما اكتشف أن "المجتمع غير المثقف" لا يشاطره الرأي:

> ... لقد وجدت نفسي غير قادر تماماً حتى الآن، من خلال أي تكرار أو توضيح، على فرض هذه الفكرة البينة في أذهان قرائي ... فكرة قيام الصالح الحقيقي للعمل أو التجارة على القيمة الجوهرية النهائية للشيء الذي تصنعه.... لكن الشعب الإنجليزي كانت تستحوذ عليه الفكرة المتولّدة عن مدرسة الاقتصاد الحديث التي تقول بأن الأعمال

التجارية دائماً ما تكون مفيدة ... وأن البيع والشراء إيجابيين حتماً، بغض النظر عن القيمة الجوهرية لما تشتريه أو تبيعه، بحيث يبدو من المستحيل تحقيق مكاسب بالسماح لأي استفسار يحترم النتيجة الجوهرية لعملنا الحديث الشغوف[61].

يجد راسكن نفسه، على الرغم من قدراته المحترمة في الخطابة، غير قادر على التواصل مع الشعب. لقد نمت الهوة بين المثقف والرأسمالية بشكل كبير للغاية. كل ما يتم تمريره لا يتجاوز سقف الإهانات والدعاية. ولهذا، يمكن تشبيه الحرب بين العقل والمال بالنموذج الأصلي للحرب الباردة.

أصبح عدم فهم بنية الحياة السائدة في الرأسمالية نموذجياً بشكل متزايد عند المثقفين في القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين. يُعتبر الأمر استثنائياً عند المثقف الكلاسيكي كما عند البوهيمي المجهول. يقول كينيث ريكسروث في هذا السياق: "في المائتي سنة الماضية، استطاع الأدب "المتمرد" وحده كسب الأهمية. أنتجت حضارتنا الصناعية والتجارية الحديثة نخبة رفضت باستمرار جميع القيم السائدة في المجتمع. فلم يوجد شبيه بودلير في بابل". ربما قد بالغ ريكسروث قليلاً، لكن على ما يبدو أنه أدرك جيداً قوة الجبهة الأدبية في الحرب بين العقل والمال[62].

سواء من خلال انتقاد الرأسمالي، أو الرأسمالية، أو خطايا الفرد، أو عيوب المجتمع التجاري، كانت فعالية الكاتب والفنان ملموسة في القرن التاسع عشر. لم يكن السجال بين ألجر وهاولز بالفعل عبارة عن منافسة. واشتهرت أسماء ديكنز وأمثاله، في حين تم نسيان معارضيهم. أما سمعة الرأسمالي، فأنتم تعرفون طبيعتها اليوم. هل يمكننا معرفة عدد الناخبين والسياسيين والثوريين الذين أثرت عليهم هذه الأدبيات المعادية والرافضة للتجارة؟ لا. ولكن بدونها، لا يمكن تخيل كيفية بروز لا النازية ولا الشيوعية ولا دولة الرفاه الاجتماعية. لعب هدم الشخصية الرأسمالية دوراً مهماً في صناعة أحداث القرن العشرين، على الرغم من أنه من الصعب معرفة القيمة الصريحة لهذا الدور.

ستكون الطرق التي ساهم بها المثقفون بشكل مباشر في صنع أو التأثير على الحركات السياسية المعادية للرأسمالية في القرن العشرين موضوع الفصول اللاحقة لهذا الكتاب. من المهم أن نضع في اعتبارنا، مع ذلك، أن هذا التقليد الأدبي ما زال قائماً لحدود اليوم. فكما كتب أحد النقاد: "لا يمكن أن يهرب معلمو الأدب الإنجليزي من تكريس حيز زمني كبير لنقد الحياة التي سيرغم تلامذتهم على عيشها في النهاية. يغرس معظم مؤلفو القرن العشرين، ولا سيما العظماء منهم ... موقف ازدراء للمواطنين العاديين الذين يكسبون قوت يومهم، الأمر الذي يجب أن يزعج في نهاية المطاف الشباب المقبلين على أخذ قرارات مفصلية في مسيرتهم المهنية، إلا إذا كانوا لحسن الحظ أغبياء لدرجة عدم استيعابهم لرسالة الحداثيين على الإطلاق"[63]. يستمر، في كثير من الأحيان، الكتاب والفنانون البارزون في القرن الحادي والعشرين في اعتماد المواضيع المعادية للرأسمالية كما فعل أسلافهم. يبدو ذلك واضحاً عند إلقاء نظرة على قائمة المتوّجين بالجوائز الأدبية خلال القرن العشرين. وكإشارة، لا يعني الحديث عن كيفية خسارة الرأسمالية للمعركة حول الشخصية أن هذه الأحداث برُمتها قد طرأت في الماضي، بل هي سيرورة مستمرة تؤكد عدم وجود أي هدنة في الحرب الأدبية بين العقل والمال.

حواش

1. Jules Vallès, “The Dead,” from Le Figaro, 1 Nov. 1861, cited in Seigel, Bohemian Paris, 200.

2. Horatio Alger, Jr., Two Novels: Julius, or The Street Boy Out West. The Store Boy or The Fortunes of Ben Barclay (New York: Holt, Rinehart and Winston 1967), 46.

3. Alger, Cast Upon the Breakers (New York: Doubleday, 1974) 79, 169.

4. Alger, Cast Upon the Breakers, 159.

5. Alger, Store Boy, 98.

6. Alger, Store Boy, 68.

7. Alger, Cast Upon the Breakers, 77, 184.

8. William Dean Howells, The Rise of Silas Lapham (New York: Prentice Hall, 1974), 132, 153.

9. Howells, The Rise of Silas Lapham, 208.

10. William Dean Howells, A Traveler from Altruria (New York: Sagamore Press, 1957), 142, 146.

11. Emile Zola, Pot-Bouille (Paris: Flammarion, 1979), 62, 135, 192, 287, 385, 396, 439.

12. Emile Zola, L'Argent (Paris: Gallimard, 1980), 85-6, 151.

13. Zola, L'Argent, 188-89, 290-91

14. Zola, L'Argent, 286

15. Zola, L'Argent, 293, 497.

16. André Wurmser, preface, in Zola, L'Argent, 7.

17. François de la Rochefoucauld, Maxims, in The Oxford Book of Money (Oxford: Oxford University Press, 1996), 332

18. Marx, The Communist Manifesto, in The Marx-Engels Reader, ed. Tucker, 338

19. Charles Dickens, Hard Times (London: Penguin, 1995), 28-29.

20. Dickens. Hard Times, 28-29, 31, 54-55.

21. Dickens, Hard Times, 68.

22. Dickens, Hard Times, 10, 61, 216, 284, 287-88

23. Dickens, Hard Times, 21, 122, 296.

24. Thomas Mann, Buddenbrooks: The Decline of a Family, trans. John E. Woods (New York: Knopf, 1993),15.

25. Mann, Buddenbrooks, 66, 104, 236.

26. Mann, Buddenbrooks, 100, 193.

27. Mann, Buddenbrooks, 254.

28. Mann, Buddenbrooks, 298, 300, 339.

29. Mann, Buddenbrooks, 415, 417.

30. Gustave Flaubert, 14 August 1853, Correspondance, ed. Bernard Masson (Paris: Gallimard, 1975), 246.

31. Flaubert, Correspondance, 17 August 1876, 680; 21 November 1877, 704.

32. Flaubert, Correspondance, ed. Masson 16 January 1866, 81; Correspondance, vol. 4, January 1869—December 1875, ed. Jean Bruneau (Paris: Gallimard, 1998), to George Sand, 5 July 1869.

33. Flaubert, Correspondance, ed. Masson, 30 April 1871, 587-88.

34. Howells, Altruria, 188, 190.

35. César Graña, Modernity and Its Discontents: French Society and the French Man of Letters in the Nineteenth Century (New York: Harper, 1967), 162, 169.

36. لقد صيغ مصطلح "البوهيمي" قبل مصطلح "المثقف"

Malcolm Cowley, “The Green-wich Village Idea,” On Bohemia, ed. Graña, 132; Thomas Craven, “A Pustule on the Organism of Paris,” On Bohemia, ed. Graña, 330.

37. Vigny, cited in Siegel, Bohemian Paris, 16; Mühsam and Goncourt, cited in Helmut Kreuzer, Die Boheme: Beiträge zu ihrer Beschreibung (Stuttgart: J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1968), 15.

38. Henry Murger, Scènes de la vie de bohème (Paris: Gallimard, 1988), 41, 273.

39. Murger, Scènes, 292-93 ; Charles Baudelaire, “Les Tentations, ou Eros, Plutus et la Gloire,” in Le Spleen de Paris (Paris: Librio, 2004), #21.

40. George Gissing, The Private Papers of Henry Ryecroft, cited in Kreuzer, Die Boheme, 264, 285.

41. George Gissing, New Grub Street (New York: Modern Library, 2002), 4, 38.

42. Gissing, New Grub Street, 5-6.

43. Gissing, New Grub Street, 49, 51-3, 76, 124, 350.

44. Oscar Wilde, “The Critic as Artist,” in Essays, ed. Hesketh Pearson (London: Methuen, 1950), 160, 161.

45. Oscar Wilde, “The Soul of Man Under Socialism,” Essays, 234.

46. Wilde, “The Soul of Man Under Socialism,” 230.

47. Wilde, “The Soul of Man Under Socialism,” 227-28, 246.

48. Wilde, “The Soul of Man Under Socialism,” 233, 241.

49. Wilde, “The Soul of Man Under Socialism,” 240-41

50. Wilde, “The Soul of Man Under Socialism,” 229, 238

51. Wilde, “The Soul of Man Under Socialism,” 244-45.

52. William Morris, “How I Became a Socialist (1894),” in Morris, News From No- where, ed. Stephen Arata (Peterborough, CA: Broadview Press, 2003), 15.

53. Morris, News From Nowhere, 139, 141.

54. Morris, News From Nowhere, 116, 119, 217, 271-72.

55. Morris, “Art and Socialism,” in News From Nowhere, 253; News From Nowhere, 218.

56. John Ruskin, “Work,” in The Crown of Wild Olive (London: George Allen, 1905), 50.

57. Ruskin, “Work,” 31-32.

58. Ruskin, “Work,” 31-32.

59. Ruskin, “Work,” 41.

60. Ruskin, “Work,” 43-44, 58.

61. Ruskin, “Introduction,” The Crown of Wild Olive, 11.

62. Kenneth Rexroth, “San Francisco Letter,” 1957, cited in Kreuzer, Die Boheme, 278.

ولكن كان هناك بودلير في بابل الذي كان يقرأ الكتابة على الحائط، وهو النبي دانيال. عندما أخبر الملك "نبوخذ نصر" معنى ما كتبه الأصبع المتحرك، والذي يعني فناء مملكته. تنبأ المثقفون في كثير من المرات بمصير الرأسمالية، بل تطلّعوا إلى لعب دور النبي في بعض الحالات.

63. John Carey, The Listener, 1974.

5

البدائل الأكاديمية للرأسمالية

مشروع بابل: بناء بدائل للرأسمالية

أَضَرَّ أدب القرن التاسع عشر بشدة بالسمعة الأخلاقية للرأسمالية، حيث أصبحت مصطلحات "الرأسمالية" و "الفرد الرأسمالي" تكتسي صبغة فاسدة، أو على الأقل، يشار بها إلى الشر والنظام الاقتصادي غير الأخلاقي. تَحوَّلت الآلات إلى وسائل استعباد جديدة للبشرية وعاملاً من عوامل انحطاطها، ومثّلت فضائل الطبقة الوسطى شكلاً آخر من أشكال النفاق. لَمَّع الروائيون والفنانون سمعتهم واستطاعوا تحقيق ذواتهم بتشويه صورة رجل الأعمال. يرى الوعاظ الأخلاقيون في كل مجتمع نسبة من اللاأخلاقية. فحتى المثقفون المعادون للرأسمالية، أرجعوا خطايا الرأسمالية إلى أخطاء المجتمع والنظام الاجتماعي والاقتصادي السائد بدل السلوكيات الفردية أو العيوب المتأصلة في الطبيعة البشرية. فكما رأينا في الفصول السابقة، صُوِّر السيد سميث التاجر في العديد من الروايات الأدبية على أنه وحش وليس إنساناً. من منا يستطيع أن يميز الفرق بينهما؟ وَحِيكَت شخصيات ديكنز أو المجتمع الذي يمثلونه بدون إنسانية لتحقيق غرض ما. أما استنتاجات الكتاب التي عالجها الفصل الأخير فقد أبانت على أن الرأسمالية ليست مجرد نظام غير أخلاقي، بل هي نظام غير إنساني أيضاً (بيد أن الأعمال الأدبية نادراً ما أكدت وأشارت بشكل مباشر لهذه الانتقادات). فقد قدمت بشكل عابر وسطحي بعض المقتطفات من الصورة التي لم يكن الغرض منها أن تكون

منهجية. فمثلاً، قد تتنبأ الشخصيات بنهاية الرأسمالية، لكن تميل تلك الافتراضات إلى أن تكون غامضة، وعادة ما يتم ذكرها في نهاية الكتاب.

بخصوص الهجمات المنهجة على الرأسمالية، وقبلها البدائل المقترحة، يجب أن ننقل تحليلنا من عالم البوهيمية إلى الحقل الأكاديمي (على الرغم من أن النقد عادة ما يكون الأكثر شيوعاً هناك مقارنة بالبدائل). أثّرت البدائل التي اقترحها منظرو السيسيولوجيا بشكل مباشر على السياسة الحديثة، وانفرد الأدب بسمة أكبر على المجتمعات ذات المستوى المعرفي والكتابي والقرائي العالي، في حين ظل تأثيره السياسي حاضراً بشكل غير مباشر. لعبت النظريات الاجتماعية والسياسية دوراً مهماً ومباشراً في السياسات والحركات السياسية بشكل مباشر (فضلاً عن التأثير على العديد من الروائيين)، لكن تأثيرها على الأفراد بقي محدوداً. فمثلاً، أضرّ ديكنز بسمعة سميث أكثر من إضراره بكارل ماركس، لكن ظل ماركس استثنائياً لأنه قدَّم بديلاً للتاجر الجشع. فعلى الرغم من أن ديكنز كان سبباً في تبني مجموعة من الأفراد للفكر الثوري، فإن اسمه لم يكن مدرجاً على الراية الحمراء، بل اسم ماركس.

تمتلك البدائل المطروحة للرأسمالية التي بناها المثقفون بعض أوجه التشابه. إنهم يستبدلون عالم التجارة الفوضوي واللاإنساني بشيء أكثر تنظيماً وأكثر إنسانية. تُعَدُّ حاجة البشرية إلى الهياكل المرئية أمراً قديماً للغاية، وغير مقيد بالمثقفين:

> وَقَالُوا: «هَلُمَّ نَبْنِ لأَنْفُسِنَا مَدِينَةً وَبُرْجًا رَأْسُهُ بِالسَّمَاءِ. وَنَصْنَعُ لأَنْفُسِنَا اسْمًا لِئَلاَّ نَتَبَدَّدَ عَلَى وَجْهِ كُلِّ الأَرْضِ». فَنَزَلَ الرَّبُّ لِيَنْظُرَ الْمَدِينَةَ وَالْبُرْجَ اللَّذَيْنِ كَانَ بَنُو آدَمَ يَبْنُونَهُمَا. وَقَالَ الرَّبُّ: «هُوَذَا شَعْبٌ وَاحِدٌ وَلِسَانٌ وَاحِدٌ لِجَمِيعِهِمْ، وَهذَا ابْتِدَاؤُهُمْ بِالْعَمَلِ. وَالآنَ لاَ يَمْتَنِعُ عَلَيْهِمْ كُلُّ مَا يَنْوُونَ أَنْ يَعْمَلُوهُ. هَلُمَّ نَنْزِلْ وَنُبَلْبِلْ هُنَاكَ لِسَانَهُمْ حَتَّى لاَ يَسْمَعَ بَعْضُهُمْ لِسَانَ بَعْضٍ». فَبَدَّدَهُمُ الرَّبُّ مِنْ هُنَاكَ عَلَى وَجْهِ كُلِّ الأَرْضِ، فَكَفُّوا عَنْ بُنْيَانِ الْمَدِينَةِ، لِذلِكَ دُعِيَ اسْمُهَا «بَابِلَ» لأَنَّ الرَّبَّ هُنَاكَ بَلْبَلَ لِسَانَ كُلِّ الأَرْضِ...
>
> سفر التكوين 11: 4-9

تعتلي المثقفون، نتيجة هويتهم ووضعهم الاجتماعي، حاجة للهياكل المرئية، الأبراج ذات القمم في السماء، من أجل القيام بعمليتي الهدم والبناء. فباعتبارهم أعضاء نخبة تعيش في اغتراب دائم، يبحث البعض منهم عن طريقة للخروج من اغترابهم، حتى لو لم يكونوا راضين لفترة طويلة عن أي بناء. كأرستقراطية زائفة، يبحث المثقفون عن بنية تضمن لهم مكاناً فارغاً (لا إشكال فيما إذا كان منبراً يتيح لهم الانتقاد). في الواقع، تثير الفوضى والتدمير الخلاق للرأسمالية الخوف والكراهية بين صفوف المثقفين أكثر من بقية أفراد المجتمع، وذلك رغم تحريضهم المستمر ضدها. يحاولون في كل مرة عزل فوضى الرأسمالية واحتواء مادية أنصارها من خلال السعي نحو بناء المدينة الفاضلة.

على عكس الشعب البابلي، نادراً ما يصبح المثقفون قريبين من تحقيق النجاح الذي يطمحون له. لا يحتاج الأمر إلى تدخل إلهي لهدم الأبراج العاجية. ربما يكون هذا بسبب أن لغة فئة من المثقفين تكون أحياناً غير مفهومة للفئة الأخرى. من جهة ثانية، يتشارك المثقفون مع شعب بابل الرغبة في بناء هيكل ذو قمة سماوية. فهم يسعون معاً للحفاظ على عنصر مرئي وملموس لضمان تماسك المجتمع، وحمايته من "التَبَدُّدَ عَلَى وَجْهِ كُلِّ الأَرْضِ" في اغتراب وقلق، وفي تنافس جامح. إن هذه الرغبة الإنسانية مرتبطة بالدين بشكل دائم، وتعتبر أقوى وسيلة بشرية لمنح معنى للعالم. باعتبارهم رجال دين علمانيين، تولى المثقفون مهمة منح معنى للحياة. بالتفسير البسيط، تُشير جملة "بُرْجاً رَأْسُهُ بِالسَّمَاءِ" إلى أحد المعابد ذات الهرم المتدرج الشائعة في بابل القديمة. وباستعمال التفسير الخاص بالمثقف، فبناية المثقف الأكاديمي هي الخطاب النقدي الدقيق الذي يحل محلّ الطوب الطيني الثابت. لكن في الحقيقة، يبدو أن طبقة المثقفين تسعى أيضاً لبناء معبد يشبه الهيكل ويمكن رؤيته وإبصاره من بعيد. وقد يكون هذا الهيكل سواء تخيلياً أو مؤسسياً أولاً، ونظرياً أو حقيقياً ثانياً. والأمر يسري أيضاً على أكثر المثقفين فردانية الذين يهدفون إلى بناء معبد للتبشير وإصدار نبوءات العقل بواسطته. في الواقع، إنهم يسعون إلى بناء أنظمة ثم هدمِها للعب بالتناوب دور "الشعب البابلي" ودور "الرب المنتقم"، حيث يهدفون إلى إقامة هياكل جديدة وطرد المرابين من

معبدهم.[1] تُعتبر "اليد الخفية" لآدم سميث بمثابة استعارة لنظام اجتماعي اقتصادي يعمل بشكل سلس بدون نوايا حسنة أو تخطيط عقلاني. لا أسس أخلاقية أو مؤسسية له بخلاف السوق الذي حل محل المعبد. لكن حسب زاوية رؤية المثقفين، لا يعمل السوق بشكل سلس، ولن تحُلَّ ساحة السوق محل المعبد.

لاحظ جورج أورويل تشكّل شعور اشتياق عند المثقفين إلى بابل المتلاشية: "أعتقد أن الرغبة المفرطة في النظام تحرك غالبية الاشتراكيين. لا يخدم الوضع الحالي مصلحتهم ليس لأنه يسبب البؤس،... ولكن لأنه غير منظّم". بدأت خيبة أمل المثقفين من الواقع غير المنظم قبل زمن أورويل. فقد سبق وأن وصفها توكفيل في القرن الثامن عشر بأن "فوق المجتمع الحقيقي، شُرع في بناء مدينة سماوية للفلاسفة تضمُ مجتمعاً خيالياً يتّصف بالبساطة والتنسيق والتوحيد والإنصاف والتوافق مع العقل". يبتغي المثقفون يداً مرئية، ويفضلون أن تكون موجهة بعقلانية. وغالباً ما يتخذ البرج الجديد شكل مجتمع، أو شكل مدينة مبنية على تل. يهدف مشروع بابل للمثقفين إلى بناء مجتمع مرئي في عالم تفكك وتشتت بسبب الرأسمالية لا بسبب الإله[2].

عادة ما تُقدم بدائل الرأسمالية المُقترحة من طرف منظري القرن التاسع عشر الاجتماعيين مسألة الجماعة المشتركة community كبديل للرأسمالية. ورغم هذا التوافق على الشكل المقترح، ركَّزَ عدد قليل من منظري القرن التاسع عشر على الجماعة المشتركة، حيث انصب اهتمامهم أكثر على الأفراد الذين تمكنوا من بناء بابل. هدفت بدائلهم إلى تشجيع كل الأفراد القادرين على صنع مثل هذا الإنجاز. لقد أكدوا على ضرورة دعم فئة معينة "أفضل" من الأفراد، بدل "فئة معينة" أفضل من المجتمع في حد ذاته. وتجدر الإشارة إلى أنه من الطبيعي حدوث تداخل كبير بين الإثنين.

يمكن تصنيف ماركس وتوينز وفيبلين في الطبقة التي حاربت الرأسمالية باسم الجماعة المشتركة، ويمكن وضع كل من أرنولد ونيتشه، وإلى حد ما توكفيل، بالطبقة التي قامت بنفس الأمر فقط مع اختلاف بسيط متمثل في أنها قامت بذلك باسم الفرد.

وبالكاد شملت أفكار هؤلاء الستة جل أصناف النظرية المعادية للرأسمالية الظاهرة في القرن التاسع عشر أو ما بعده. لكن هجماتهم على الرأسمالية، وبدائلهم المقترحة، سلطت ضوءاً خاصاً على الطرق التي خِيضت بها الحرب بين العقل والمال وتأثيرها الكبير.

فمن بين جميع المثقفين المعاصرين الذين انتقدوا الرأسمالية بشكل منهجي واقترحوا بديلاً لها، اعتُبر كارل ماركس الأكثر شهرة بينهم.

في البداية، كان ماركس

بالنسبة لكتاب يصدر في أوائل القرن الحادي والعشرين ويتحدث عن صراع العقل والمال، من الواضح أن يتقمص كل من ماركس والماركسية دوراً محورياً رئيساً. لكن بالعودة للبيان الشيوعي الصادر في سنة 1848، كان من الصعب ملاحظة ذلك. انتمى ماركس آنذاك لمجموعة كبيرة من الكتاب الاشتراكيين أمثاله. ووجب التذكير أن اختراع كلمتي "اشتراكية" و "اشتراكي" لم يتم إلا عصرنا الراهن (استُخدما لأول مرة في ثلاثينيات القرن التاسع عشر، أي في نهايات شهر العسل بين العقل والمال). أصبح ماركس في ستينيات وسبعينيات القرن التاسع عشر رُبَّان الحركة الاشتراكية، وظل كذلك حتى وفاته في سنة 1883. ولكن بحلول سنة 1900، لم تبق الاشتراكية الغربية ثورية إلى حد كبير، وبدأت أفكار ماركس تفقد نفوذها. ومنه، لم يكن أحد ليظن أن هذه الأفكار ستكتسي أهمية في القرن عشرين.

فلولا الحرب العالمية الأولى، وقبلها الثورة البلشفية في روسيا التي أنشأت حكومة من الماركسيين المزعومين، لما استطاعت الاشتراكية ضمان مكانة مهمة في القرن العشرين. ورغم ذلك الزخم، نُسي الماركسيون المزعومون حتى أعيد إحيائهم نتيجة أحداث من قبيل الكساد الكبير في الثلاثينيات أو اضطرابات الستينيات. وبالنظر إلى الصراع المستمر بين العقل والمال، قد يعود ماركس مرة أخرى ليسطع بريقه من جديد بعد الهاوية التي دفعه إليها انهيار الاتحاد السوفيتي.

وفي هذا الصدد، يُطرح السؤال التالي: "لماذا لم يقنع أي منظورٍ مجتمع الأفراد بقدرته على إيجاد معنى بداخل فوضى التجربة"؟ إن ما مكّن من ضمان استمرارية تأثير ماركس غير متعلق بتألقه ولا تألق العديد من الشخصيات الأقل أهمية منه، وبالتأكيد ليست أصالته. فلقد اعترف بنفسه باستعارته لبعض أفكاره المركزية. أما بالنسبة لنظرياته العلمية حول الاقتصاد، فقد وصفه أحد اقتصاديي القرن العشرين شبه المنسي اليوم على أنه "نيو-ريكاردي (neo-Ricardian) من الدرجة الثانية". فأياً كان المعنى المخفي وراء وصفه، فلا شيء يمكن أن يُحوِّل الفرد إلى فرد خالد. فلقد جانبت تنبؤات ماركس التاريخية أيضاً الصواب بشكل كلي تقريباً كما أشار ماكس ويبر[3].

ورغم كل هذه الانتقادات، لا يمكن حصر تأثير ماركس في أنه مجرد خطأ فادح. توجد أسباب قوية لإعادة إحياء ماركس بشكل دوري. فهو يروق للمثقفين من جهة لأنه يجسد كل خصائصهم الكلاسيكية وأحكامهم المسبقة، ويقدم من جهة ثانية خدمة للجميع. هو تجسيد حي للمثقف الموصوف في الفصول السابقة. يتردد صدى أعماله عند التطرق لجل المحظورات الثلاث من التقاليد الفكرية الغربية. وتحوي أعماله العديد من الأفكار المتعلقة بفترة شهر العسل أيضاً. ففي الأصل، تقوم أعماله بمحاكاة المُنحنيات المتعرجة والمؤلمة لنفسية المثقف، وتلعب على جميع الجوانب المختلفة لهوية المثقف سواء الاجتماعية والنفسية الموصوفة في الفصل الأول.

تصدق كل هذه التفصيلات على نظريات ماركس. ويبدو الأمر واضح أيضاً في أسلوب كتابته وحياته. باعتباره رجل دين مزيف، كتب ماركس بقلم مغمور بالغضب، وبنبرة حانقة أخلاقياً. ليس من قبيل الصدفة مقارنة ماركس بنبي العهد القديم. فبصفته أرستقراطياً زائفاً هذه المرة، لم يكن ازدرائه للمال نظرياً فقط، بل احتقره كما فعل النبلاء. حكت زوجته جيني (وهي من عائلة أرستقراطية) هذه القصة: "منحتهم والدة جيني بعض المال لقضاء شهر العسل. أخذوا المال ووضعوه في خزانة لنقله معهم. رافقتهم الخزنة أثناء رحلتهم وانتقلوا بها بين فنادق مختلفة. وعندما كان يزورهم أحد المحتاجين، كانوا يتركون الخزنة مفتوحة على الطاولة في غرفتهم ليأخذ ما يشاء منها.

وسرعان ما أصبحت فارغة".[4] رفض ماركس طوال حياته، نتيجة دوافع أرستقراطية، تولي أي نوع من العمالة العادية أو العيش في حدود إمكانياته، وهو ما يعني أنه كان يعيش بشكل أرستقراطي إلى حد كبير عن طريق الهبات أو الميراث أو الإعانة من صديقه الثري وشريكه فريدريك إنجلز. كبوهيمي، كان أسلوب حياة ماركس يتلاءم مع راوية "مشاهد من الحياة البوهيمية" لهنري مورجير. وفي السياق ذاته، كتب جاسوس بروسي تقريراً يصف فيه أسلوب حياة ماركس في لندن حيث جاء فيه:

> يعيش حياة غجرية حقيقية. نادراً ما يغسل ملابسه أو يعتني بها أو يغيرها. وغالباً ما يكون في حالة سكر. فرغم خموله وكسله الذي يصل لأيام متتالية، إلا أنه يعمل ليل نهار بقدرة لا تكل عندما يصبح ملزماً بتأدية عمل وجب عليه القيام به. لديه أوقات نوم واستيقاظ غير منتظمة. غالباً ما يبقى مستيقظاً طوال الليل، ثم يستلقي وهو يرتدي ملابسه على الأريكة في منتصف النهار وينام حتى المساء. يغط في النوم هانئاً غير مبال لما يجري حوله.[5]

من جهة ثانية، جسد ماركس أحدث أشكال الحياة الفكرية. تحصَّل على دكتوراه في الفلسفة من جامعة ينا، وسبق وأن دَرَسَ في الجامعة التعليمية الألمانية المشهورة في برلين.

لم تكن هذه السمات في حد ذاتها كافية لجعل ماركس شخصية رائدة في الفكر الغربي السياسي طوال قرن من الزمن. في الغالب، كانت هذه الصفات ستجعله يتمتع بشعبية عند بضعة مثقفين لا غير. فلماذا كان يعتبر مهماً جداً لهذه الدرجة؟

كان ماركس أعظم مُبسِّط أفكار في العصر الحديث. هذا ما جعل الخليط جذاباً للغاية لحدود اليوم. تعتبر القدرة على تبسيط المعقد سمة من سمات العبقرية، وتعتبر أيضاً سمة دينية. تتجلى مهمة رجال الدين في تفسير المعنى الإلهي للبشرية، ومهمة رجال الدين العلمانيين في تفسير العالم. منحت قدرة ماركس على التبسيط الزائد على مستويات عدة من خلال تقديم مفاهيم يسهل فهمها من قبل المثقفين والبروليتاريين على حد سواء، قوة هائلة لهجماته على الرأسمالية.[6]

ولأن ماركس والماركسية مهِمين للغاية، فإنهما يتطلبان دراسة مطولة. سوف نركز على ثلاثة جوانب معينة من فكر ماركس: رؤيته للرأسمالية، نظريته عن الثورة، وتصوره لمجتمع ما بعد الثورة. سنبدأ بفحص موقف ماركس تجاه المال (العنصر أساسي للرأسمالية والأقل أهمية عند ماركس).

"المال هو إله إسرائيل الغيور، الذي يرفض أن يقف إله آخر في وجهه. يحط المال من قيمة جميع آلهة الإنسان الأخرى ويحولها إلى سلعة...المال جوهر عمل الإنسان وكينونته رغم أنه مغترب عنه. ومع ذلك، فهو يأمر الإنسان ويعبده في نفس الوقت"[7]. كره ماركس المال بحماسة دينية لأنه يعتبره قد دمر الآلهة على اختلافها وجعل الناس عبدة للشياطين. لقد دمر المال كل قيمة حقيقية، وكل شيء بشري طبيعي وجب تقديره. ببساطة، حوّل المال الحقيقة إلى أكاذيب، والأسود إلى أبيض:

> النقود هي القلب العام للفرديات الذي يحوّلها إلى ضدها، ويضيف صفات متناقضة إلى صفاتها. وعندئذ تظهر النقود باعتبارها قوة القلب هذه، سواء ضد الفرد أو ضد روابط المجتمع الخ.... التي تزعم أنها جواهر في ذاتها. تُحوِّل النقود الإخلاص إلى خيانة، والحب إلى حقد، والحقد إلى حب، والفضيلة إلى رذيلة، والرذيلة إلى فضيلة، والخادم إلى سيد، والسيد إلى خادم، والبلادة إلى ذكاء، والذكاء إلى بلادة.[8]

يمكن للمال أن يحقق أي هدف. ورغم هذه القدرة التي يمتلكها، يظل وهماً وسراباً فقط. يحصل المال على هذه القوة لأننا نمنحه إياها. نحن نقوم ببعض الأمور قصد كسب المزيد من المال لا لتلبية احتياجاتنا. يجعلنا المال نعتقد أن احتياجاتنا أقل أهمية من رصيدنا المصرفي. كلما قلّت الأموال التي تنفقها على احتياجاتك، زاد ما تمتلكه. اختُرع المال لتسهيل تلبية الرغبات، ولكنه أصبح سبباً في عدم إشباعها. "كلما قل مأكلك ومشربك، وحاجتك للقراءة... كلما تمكنت من الادخار، وكلما زاد حجم رأس المال الخاص بك. فكلما تقشّفت، وخفّضت من درجة استمتاعك بحياتك، كلما زاد مقدار [الأموال] لديك ... ". هذا ما سماه أرسطو بجمع المال أو تكديس الثروة chrematistic، أي السعي وراء المال في حد ذاته (أنظر الفصل 2). لماذا ننتج

بعض المنتوجات؟ ليس لأننا بحاجة لها، ولكن من أجل الحصول على المزيد من المال. عندما يصبح هذا السبب مفسراً لدوافعنا الإنتاجية أو الشرائية أو التسويقية، نصبح عبيداً للسوق[9].

عندما يُنتج الأفراد سلعاً فقط من أجل كسب المال، تحدث عملية يطلق عليها ماركس اسم "تأليه السلعة fetishes" (يتحدث ماركس عن المعنى الأنثروبولوجي بعيداً عن المعنى الجنسي المراد به "الولع الغريزي بالأرجل fetishe") لأنها تُشبه الأغراض السحرية. فهي إبداعات بشرية يمنحها الناس الحياة والقوة. يُعني ب"تأليه السلع" قيام الأفراد بصنع حقائب اليد ثم يصبحون فيما بعد عبيداً لماركة غوتشي Gucci. فقبل تحويل الماركات التجارية لأوثان والأفراد لعبيد، كانوا قد قاموا بنفس الأمر مع المال (بل وأكثر عن طريق تأليهه).[10]

وبسبب المال، تخلّى النظام الاقتصادي والأفراد الذين يحركونه عن إنسانيتهم حسب وجهة نظر ماركس. يعد المال أكثر عامل يجرد البشر من الإنسانية. ينزع المجتمع التجاري في الأصل الصفة الإنسانية عما يجب أن يكون تحت السيطرة البشرية (نتج كل ذلك بسبب المال). لقد استُبدل المجتمع الذي بنته الحضارة البابلية بالسوق. وسيطر البشر على مشروع بناء برج للوصول إلى الجنة. وعلى النقيض من ذلك، لا أحد يتحكم في السوق، بل هو من يتحكم بنا. ونتيجة الرفع من حرية التجار، أصبح المجتمع عبداً للسوق ودمّر المال المجتمع. ولهذا، يرى ماركس أن الحاجة إلى الثورة ضرورية لإعادة التجارة إلى مكانتها الثانوية.[11]

تستحق إحدى نقاط مناقشة ماركس للمال استطراداً خاصاً. ويتعلق الأمر بالرابط الذي يقيمه ماركس بين المال واليهود. وُلِد ماركس لأبوين تحوّلا من اليهودية إلى المسيحية (تم تعميده عندما كان طفلاً). وقد ربط منذ صغره بين اليهود والمال. يقول: "ما هي العبادة الدنيوية لليهودي؟ المساومة. من هو ربه الدنيوي؟ المال". من وجهة نظر ماركس، استولى العالم المسيحي على هذه "العبادة اليهودية" وعمّمها، ولكن إذا

أصبحت المسيحية ناقلة لهذا المرض اليهودي، فإن اليهود لن يتوانوا في مساعدتها في تأدية هذه المهمة: "نحن نرى في اليهودية...عنصراً كونياً معادياً للمجتمع في الوقت الحاضر ساعد اليهود بحماس في تطوره التاريخي، خاصة في جوانبه الضارة، حتى بلغ الآن ذروته...". ولكونهم أكثر الناس تكريساً لحياتهم من أجل جني المال، من الطبيعي ألا يمتلك اليهود دولة أو مجتمعاً سياسياً، لأن المال والمجتمع متضادان بطبعهما[12].

قام مثقفون آخرون معادون للرأسمالية بصنع نفس الرابط بين اليهود والمال مشابه للرابط الذي صنعه ماركس. في الحقيقة، لم يقم لا ماركس، أو من لحقه، بنسج هذا الرابط لأن له جذور مسيحية عميقة في الأصل. لم يكن مقال ماركس "حول المسألة اليهودية" أشهر أعماله. وليس المقصود هنا إدانة ماركس أو الماركسيين بمعاداة السامية، بل إظهار كيف يمكن لمعاداة السامية أن تزداد قوة من الأفكار المعادية للرأسمالية، وتصبح حلقة في صراع العقل والمال. فمن جهته، اعتبر الزعيم الاشتراكي الألماني أوغست بيبل، أحد مراسلي correspondent ماركس، "معاداة السامية اشتراكيةُ الحمقى". لكن على ما يبدو، أساء بيبل، الذي كتب قبل ظهور النازية، فهم مغزى ملاحظته. كان يعتقد أن الحلقة المهمة في المسألة تتمثل في اعتبار أن المعادين للسامية حمقى. لكن ما كان يهم حقاً، بعد فوات الأوان، اعتبار أن معاداة السامية يمكن أن تكون شكلاً من أشكال الاشتراكية. أصبحت معاداة الرأسمالية في نفس الوقت معاداة للسامية من قبل المثقفين الحمقى. ألقى ماركس باللوم على اليهودية ووريثتها المسيحية لنشر إنجيل الثروة. ولكن حينما كان كاهن من العصور الوسطى يدعو أتباعه إلى التخلي عن عبادة المال والعودة إلى عبادة الله، دعا ماركس البشرية إلى التخلي عن العبادة سواء كانت لله أو للمال باعتبارهما أوهاماً، ووضع الثورة كخيار بديل. علاوة على ذلك، يُبين ماركس "النبي"، أو ماركس العالِم، سبب عدّ الثورة حتمية، وكيفية حدوثها، ومن سيصنعها. بكلمات أدق، إنه في الحقيقة يُقدم بديلاً لكل شيء.

ستستند الثورة بشكل متناقض (أو بشكل جدلي) على إنجازات الرأسمالية. ما يميز ماركس عن معظم المثقفين المعادين للرأسمالية، سواء قبله أو بعده، قبوله لفكرة أن على

الرأسمالية، باعتبارها وسيلة، إيصال البشرية إلى حيث تريد أن تصل، أي إلى المكان الذي لم يسبق له مثيل من قبل. تعتبر وجهة نظره مشابهة لعلامة القديس أوغسطينوس "السقوط المبارك felix culpa"، عندما تَحدث عن أكل آدم وحواء للتفاحة وطردهما من الجنة. ولأنهما أُخرجا من الجنة، جاء المسيح ليخلّصنا. بنفس المنطق، ولأن الرأسمالية أحدثت ثورة في العالم، سوف تأتي الثورة وتخلّصنا. في الواقع، تتمثل عبقرية ماركس في قبوله الجزئي للحجج المؤيدة للتجارة في القرن الثامن عشر. يؤمن بالتقدم المادي (وهو مفهوم غريب عن أرسطو) الناتج عن مرحلة شهر العسل بين العقل والمال. فمن خلال خلق الوفرة المادية، تُمهّد الرأسمالية الطريق للمستقبل. "ستحصل على فطيرة/مكافأة السماء عندما تموت. وداعاً، وداعاً، إنها كذبة"، هكذا غنّت مجموعة "العمال الدوليين في العالم the International Workers of the World" عن الأناركية الأمريكية في أواخر القرن التاسع عشر. كانوا يرفضون فكرة الدعاة المسيحين القائلة إن البسطاء سيرثون الأرض بعد موتهم. لكن ماركس أقر بذلك فعلاً، رغم أنه قلب الأمر رأساً على عقب بعلمنته. ستوجد فطيرة للفقراء، فطيرة صنعتها الرأسمالية وستقدمها الثورة. يرى ماركس الرأسمالية كنقطة انطلاق للوصول إلى الجنة. وبسبب المال الذي خلقناه، والملكية الخاصة، والمحركات البخارية، وبقايا "القوى الإنتاجية التي لا تنضب للصناعة الحديثة"، يمكننا الآن إقامة مجتمع لائق[13].

وفي مقابل ذلك، يرفض ماركس الرأسمالية[14] لأسباب أخلاقية واقتصادية. على الرغم من أنه من المستحيل على أي قارئ أن يتجاهل النبرة الأخلاقية لحجة ماركس، إلا أن ماركس نفسه، أو على الأقل في مرحلة ما بعد ماركس، نفى دائماً تقديمه لحجج أخلاقية. كان بمثابة عالم يشرح قوانين التاريخ باستخدام خطاب نقدي دقيق، ولم يكن رجل دين يطالب بالعدالة. فكل ما حدث يتمثل في أن العدالة فرضتها قوانين التاريخ، وجسّدتها في شكل الثورة البروليتارية الحتمية. كانت هذه المصادفة محظوظة جداً لدعواته بالطبع. لو تنبأت قوانين التاريخ لماركس بالاضطهاد الدائم، لكان عدد الماركسيين قليلاً جداً.

يعتبر ماركس أن المجتمع في حاجة للثورة. ويدرك أن الثورة قادمة لأن النظام الاقتصادي الرأسمالي يجعلها حتمية. في النهاية، يعتبر الوضع الاقتصادي محدداً لنتيجة كل شيء بالنسبة لماركس سواء كانت السياسة، أو الدين، أو الأفكار، أو الفن، فكل ذلك يعود إلى الطريقة التي يتم بها هيكلة الإنتاج. لن تختفي الرأسمالية بسبب لاإنسانيتها، بل لعواقبها الاقتصادية الوخيمة على المدى الطويل. في نهاية المطاف، سيؤدي انخفاض معدلات الربح بسبب المنافسة المتزايدة إلى استحالة استمرار الإنتاج على أساس تجاري. سيجب علينا إما إلغاء الرأسمالية أو الموت جوعاً. ولهذا السبب، يُصنَّف ماركس على أنه حتمي اقتصادياً. فهو يرى أن الحقائق الاقتصادية تحدد في النهاية أجوبة كل الأسئلة الاجتماعية والسياسية وحتى الفكرية. سيولِّد الاقتصاد الرأسمالي، بشكل لا مفر منه، ثورة تدمره.

قبل المرور للحديث عن نظرية ماركس عن الثورة والثوار، سنتطرق أولاً لكيفية استجابة المثقفين لأساسها الاقتصادي. لطالما تسببت الحتمية الاقتصادية في عدم ارتياح العديد من المثقفين، لكن في نفس الوقت تُوفِّر لهم الطمأنينة النفسية. بكلمات أخرى، تجعلهم متضايقين بسبب القيود التي تضعها على استقلاليتهم، وتطمئنهم لأنهم يعرفون أنه بمساعدة نظريات ماركس الاقتصادية، يمكنهم إثبات صواب أفكارهم من الناحية الأخلاقية من جهة، وانتصارهم في الأخير من جهة ثانية. أثبت فكر ماركس الاقتصادي أن الرأسمالية لا تستطيع المُقاومة والاستمرار. فلكون أنه لم يقدم دليلاً حياً على ذلك، لم يكن موقفه يستحق التكرار. لكنه تمتع رغم ذلك بنفوذ في وقتها، ولا يزال الأمر لحدود اليوم.

"تُنتج البرجوازية، بشكل غير مباشر، حفاري قبورها. يعتبر سقوطها وانتصار البروليتاريا أمران حتميان". لا يتنبأ فكر ماركس الاقتصادي بالثورة فحسب، بل يتنبأ بمن سيقوم بها، وضد من. يرى ماركس في التاريخ جانب الصراع الطبقي بين مجموعات المصالح الاقتصادية المختلفة. فالصراع في العالم الحديث بالنسبة لماركس يتجسد بين

البرجوازية والبروليتاريا. وبالطبع، يُصنِّف البورجوازيين في خانة الأوغاد، ويضع في صنف الأبطال كلاً من الثوار البروليتاريين وعمال المصانع[15].

ما بعد مرحلة ماركس، أصبحت البروليتارية بطلة بالنسبة للكثير من النظريات المعادية للرأسمالية. أضحى البروليتاريون الشعب المختار الجديد الذين حلّوا محلّ القديم. في الحقيقة، لم يضع ماركس اليهود في خانة مقابلة للمسيحيين، بل وضعهم في الواقع في مقابل طبقة البروليتاريا. يهتم اليهود حصرياً، على غرار البروليتاريا، بالأمور المادية، في حين أن الفرق بينهما يتمثل في أن اليهود يقومون بذلك عن طيب خاطر، والبروليتاريا بدافع الضرورة. ومن جهة ثانية، لا يمكن أن يشكل البروليتاريا ولا اليهود أمة من وجهة نظر ماركس. وكما فعل اليهود، ستستولي البروليتاريا على العالم. موقع البروليتاريا بالنسبة للبرجوازية مثل موقع المسيحية بالنسبة لليهودية، والاختلاف القائم بينهما يظهر في أن البروليتاريا تُغيِّر الأشياء إلى الأفضل بدلاً من نشر الداء التجاري. تُصنَّف البروليتاريا على أنها طبقة عالمية، وسوف يجبر كل فرد تقريباً، يهودياً كان أم لا، على الانضمام إليها عن طريق الرأسمالية في نهاية المطاف. هم حملة لرسالة عالمية جديدة تبشّر بأن الثورة قادمة.

يبدو تصنيف ماركس للبروليتاريا في خانة الأبطال أقل حتمية من تصنيفه للبرجوازية كشر. في بعض كتاباته الأولى، أثنى بالدور البطولي للصحافة، مشيداً بعملهم المتمثل في نقل المصطلحات والأفكار إلى عمال المصانع. يبدو الوصف الأولي للبروليتاريا وكأنه وصف للمثقفين المذكور في الفصل الأول: "يجب تشكيل طبقة لها سلاسل راديكالية، طبقة في المجتمع المدني وليست منه [المثقفون!]، طبقة تهيِّء حلاً لجميع الطبقات [كما ورد سابقاً]، وهي جزء من المجتمع، لها طابع كوني لأن معاناتها كونية [أقل صدقاً، لكن المثقفين يرون العكس]، والتي لا تُطالب بتعويض معين لأن الخطأ الذي ارتكب في حقها ليس خاصاً، بل عامٌ [ادعاء أخلاقي نموذجي للمثقف]". في هذه الحالة، لا يعتبر ماركس سوى واحد من العديد من المثقفين، البوهيميين والأكاديميين على حد سواء، الذين ينقلون سمات المثقفين وهمومهم إلى البروليتاريا، وبالتالي، يحاول إيجاد مخرج

لعزلتهم. تعززت الحاجة عند ماركس للتغلب على العزلة بالانضمام إلى طبقة الشعب بسبب وضعيته باعتباره يهودياً جينياً ومنفياً سياسياً.[16]

من المؤكد أن بروليتاريا القرن التاسع عشر امتلكت عدة أسباب لكي تكون تعيسة، أي في الوقت الذي كانت فيه الرأسمالية ترفع عدد عمال المصانع كل سنة. وهكذا، كان للثورة الحتمية المزيد من الثوار الحتميين حولها للقيام بالثورات. إن الاقتصاد هو المهم. فوفقاً لماركس، يكمُن الطريق إلى جنة العمال في رؤوسهم كما في أيديهم. لكي تندلع الثورة، وجب اتحاد العمال. سيجمعهم الكفاح من أجل رواتب أفضل، لكن هذا لا يكفي. يجب على العمال النضال من أجل زيادة الأجور، لكن يجب عليهم فهمها على أنها خطوة نحو الثورة، وليست غاية في حد ذاتها. إنها مسألة وعي وليست حقيقة مادية، زيادة الراتب هي نفسها في كلتا الحالتين. يعتبر ماركس حتمياً اقتصادياً (economic determinist)، غير أن ذلك لا ينزع عنه صفة المثقف. فلكي تقوم البروليتاريا بثورتها، عليها أن تدرك ضرورتها، وأنها وحدها القادرة على صنعها. وفي هذا السياق، ستوفّر الرأسمالية الظروف اللازمة لكي تدرك البروليتاريا دورها الثوري، لكن يظل الوعي مرتبطاً بصناعة الأفراد، لأنه لم يعد شيئاً تلقائياً. فإذا كنت لا تريد قيام الثورة، فلن تحدث. في غضون ذلك، تعتبر نصيحة ماركس السياسية، مثل نصيحة أي أستاذ جامعي، مفيدة لزيادة الوعي بدل رفع الحواجز[17].

من جهة ثانية، يمكن اعتبار ماركس على أنه واعظ بروتستانتي. في الواقع، يعادل الوعي الطبقي الثوري عند ماركس الإيمان في المسيحية. إن عقيدة ماركس مكافئة لعقيدة لوثر عن إمكانية الخلاص عن طريق الإيمان وحده، بيد أن ماركس أكثر تفاؤلاً من لوثر. لا يعتقد "لوثر" أن الجميع سيصل لدرجة الإيمان، وأن الجميع سيتم إنقاذه. أما ماركس، فيعتبر أنه على المدى الطويل ستدرك البروليتاريا حقيقة وضعها، وبعد ذلك، ستندلع الثورة، وَسَيَلِجُ الجميع الجنة.

بالتالي، مَن يلعب دور رافع الوعي لدى البروليتاريا؟ ومن سيقود الثوار؟ يُشكِّل التنظير اللينيني حول "حزب الطليعة" وخلق الشيوعية رداً على هذا السؤال (انظر الفصل السادس). أدت الإجابات الأخرى إلى ظهور الأناركية، مروراً بالنقابية، وصولاً إلى السريالية. من منظور هذا الكتاب، تُعتبر الإجابة على السؤال واضحة، أو يجب أن تكون كذلك. يجب على المثقفين لعب دور حراس ضمير البروليتاريا لمزج الاستعارات اليونانية والمسيحية بطريقة مناسبة حسب طرح ماركس. في الواقع، لقد كان رده أكثر تعقيداً وأقل وضوحاً. يدّعي في أعماله المبكرة لعبه لدور إرشادي لنفسه ولغيره من المثقفين اليساريين. "في [الإصلاح]، نشأت الثورة في عقل الراهب، واليوم في عقل الفيلسوف ... سيُكسر وضعنا الراهن بالفلسفة". قد نعتبره مثالاً جميلاً على لعب المثقف دور رجل الدين. ستكون البروليتاريا القاعدة المادية للثورة، ولكنها ستكون أيضاً "عنصرها السلبي" الموجه من طرف المثقفين[18].

من جهة ثانية، لا يُصَنِّفُ ماركس الناضج الفلاسفة، أو المثقفين بشكل عام، في صنف الطبقة المستقلة. بما أنه، حسب طريقته المبسطة، يعرّف الطبقة حصرياً بالاعتماد على علاقتها بوسائل الإنتاج. لا يمكنه رؤية المثقفين خارج أصناف البرجوازيين الذين يخدمون الطبقة الحاكمة. يُعتبر المثقفون "أيديولوجيين يحوّلون وهم الطبقة عن نفسها إلى مصدر رزقهم الرئيسي ...". لذلك، لا مجال للمثقفين للعب أي دور باستثناء دور المتملقين[19].

ولكن في الحقيقة، لا يمكن تصنيف كل المثقفين على أنهم متملقون. يحتاج ماركس، بعد كل شيء، إلى طريقة لشرح نفسه وأفكاره:

> أخيراً، في الأوقات التي يقترب فيها الصراع الطبقي من اللحظة الحاسمة... ينسلخ قسم صغير من الطبقة السائدة على غير هدى، وينضم إلى الطبقة الثورية.... ينتقل قسم من البرجوازية إلى البروليتاريا، وعلى وجه الخصوص، قسم من الأيديولوجيين البرجوازيين، الذين رفعوا أنفسهم إلى مستوى الإدراك النظري للحركة التاريخية ككل[20].

بالنسبة لماركس، يشارك في صراع العقل والمال "قسمٌ من الأيديولوجيين البرجوازيين" بجانب البروليتاريا. ويعتبر الشيوعيون قادة البروليتاريا. لكن هل هؤلاء الشيوعيون مثقفون؟ يرى ماركس في عمله الأخير أن "تحرر الطبقة العاملة يجب أن يحدث من قبل الطبقة العاملة نفسها". لا يمكن تحريرهم من قبل "البورجوازيين الأخيار" مثل المثقفين المتميزين. لكن هذا لا يجيب على السؤال أيضاً، لأنه وفقاً لشروط ماركس، ستنتقل النخبة الفلسفية إلى البروليتاريا وتتوقف عن كونها برجوازية. كل ما يمكننا قوله هو أن ماركس، على عكس ماو، لم يطلب أبداً من المثقفين العمل في المصانع للتعلم من العمال، بل طلب من العمال بدلاً من ذلك تعلم القراءة. لقد ترك الطريق مفتوحاً أمام زملائه المثقفين إما لتولي قيادة البروليتاريا، أو لإخضاع أنفسهم للطبقة الحاكمة الجديدة التي ستُلغِي جميع الطبقات، أو ستدمجهم معاً. لقد سمح للمثقفين بالعمل كأرستقراطية زائفة ودمج أنفسهم تماماً مع الشعب. لقد شكّل طريقة أخرى جَذَبَ من خلالها المثقفين لِصَفِّه[21].

تُبرز نظريات ماركس مساوئ الرأسمالية، وتشرح حتمية قيام الثورة في النهاية، ولماذا ستقوم البروليتاريا بهذه الثورة. كما يوضِّح أيضاً كيفية سير الأمور بعد ذلك. تؤكد رؤية ماركس للمجتمع الشيوعي المستقبلي على عقلانيته، حيث يَعتبرُ الاقتصاد الرأسمالي غير عقلاني تتحكم فيه اليد الخفية. لا يمكننا أن نرى أو نفهم كيف يعمل لأن قانوني العرض والطلب يتغيران دائماً خالقين بذلك فوضى بداخل السوق. فإذا أكد سميث على أن آلية السوق تساهم في إخراج النظام من الفوضى، فإن ماركس يعتبر أنه من غير الممكن التنبؤ بهذا الإله غير المرئي (الآلية). "سوف يتحول هذا الاعتماد الشامل وهذا الشكل الطبيعي للتعاون العالمي التاريخي للأفراد، من خلال الثورة الشيوعية، إلى سيطرة وإتقان واع لهذه القوى...". يجب أن يحل العقل، الذي يتحكم فيه الأفراد، محلَّ السوق غير العقلاني، غير المتحكم فيه، الذي ينشِئه الأفراد. في الواقع، أراد ماركس أن يرى إلهه. لهذا، قد يعتبر البعض أن ماركس أجبر بأن يكون مسيحياً. ففي

كراهيته للاعقلانية، كان ماركس متحداً بشكل وثيق مع العديد من زملائه المثقفين. كان جمعه بين العقلانية ومعاداة الرأسمالية مصدراً مهماً لتأثيره[22].

يصبح العقل جسداً ويتحول إلى العمل من خلال الجماعة المشتركة، أي من خلال السياسة والاتحادات. بالنسبة لماركس، يعادل المجتمع السياسي الجنة بالمعنى الحرفي للكلمة. يقول: "الحالة السياسية، فيما يتعلق بالمجتمع المدني، روحية مثل السماء بالنسبة إلى الأرض". يعتبر ماركس الإنسان الفردي حيواناً سياسياً لا يمكنه الازدهار إلا بالتفاعل مع الآخرين. "فقط في المجتمع [مع الآخرين]، يمتلك كل فرد وسيلة لتنمية مواهبه في كافة الاتجاهات؛ وفقط في المجتمع، تكون الحرية الشخصية ممكنة". ليست السياسة مجرد وسيلة لتحقيق غايات خاصة، بل هي جوهر كينونة البشر.[23]

بالنسبة لماركس، لا تمثل الدولة، التي تنبأ بزوالها، الشكل المثالي للسياسة. ورأى في الاتحادات الحرةFree assosciation مقوّمات لتحل محلها. لم يكن ماركس مبتكراً في تأكيده على فكرة الاتحاد كما هو الحال في العديد من الأفكار. لم يكن ماركس مبتكراً. رأى العديد من مثقفي القرن التاسع عشر في الاتحادات خلاصاً للمجتمع الديمقراطي الحديث. ويعود المثال الواضح لتوكفيل الذي رأى في الاتحادات الأمريكية البديل الديمقراطي لأرستقراطية متلاشية. شأنه شأن توكفيل، وفي تباين في مواقفه مقارنة بمعظم أتباعه، يمتدح ماركس الدولة اللامركزية، وهي دولة ذات "وظائف مهمة رغم قلتها ومحدوديتها"، حيث "يجب على الحكومة المركزية القديمة أن تفسح المجال للحكم الذاتي للمنتجين في المقاطعات والتقسيمات الإدارية الصغرى". سيشكِّلُ هؤلاء المنتجون "اتحادات تعاونية موحدة" والتي من شأنها أن "تُنَظِّمَ الإنتاج الوطني في إطار خطة مشتركة".[24]

فماذا يمكننا أن نفعل في هذا العالم المُسيّس إلى جانب الذهاب الى الاجتماعات السياسية؟ العمل!

يربط ماركس العمل بالإبداع. ففي مرحلة ما قبل اندلاع الثورة، اعتبر العمل سيئاً. وحجته في ذلك، رَبْطُ الرأسمالية العملَ بغاية واحدة تتمثل في كسب المال، بحكم أن العمل ليس خياراً حراً للعامل لكونه لا يحب عمله، وهو غير سعيد ومضطهد. إنه، حسب ماركس، "ينتمي إلى فرد آخر، وهو بالتالي يفقد نفسه". وهكذا، فإن عمله يعتبر غريباً عنه باعتباره عاملاً مغترباً. يُعدّ هذا "الاغتراب" خارج نطاق حساب مقدار أجر العامل. حتى لو كانت جميع الأجور متساوية ومرتفعة، فسيظل العامل مغترباً. لا يمكنك شراء وقت فرد ما دون خلق شعور الاغتراب عنده. ولكي يكون العمل ذا مغزى ومعنى وإنسانياً وحراً، يجب أن يتمتع باستقلالية تامة. لا يمكن اعتبار العمل المأجور أو العمل عند فرد آخر استقلالاً. لهذا الغرض، يصنَّفُ على أنه فعل سيء. فأي عمل في كنف الرأسمالية يعدُّ عمالة مغتربة بالنسبة لماركس. وهذا التصنيف يسري على المديرين التنفيذيين أيضاً حتى رغم انعتاقهم من الآثار المادية للأجور المنخفضة أو البطالة. أصبح الجميع "مستعبدين أكثر فأكثر تحت سلطة غريبة لا يعرفونها... قوة أصبحت أكثر ضخامة تبيَّنَ في الأخير أنها تتمثل في السوق العالمية". فلو كانت كلمة "العولمة" قد ظهرت أول مرة في ذلك العهد، لكان ماركس قد استخدمها. لقد أضحى الكل مستعبداً لمطالبه، حيث قضت التجارة والعولمة على استقلالية عمل الجميع. يجعل هذا من المستحيل أن يكون المرء عاملاً حراً أو مثقفاً حراً، أو حتى رائد أعمال حراً[25].

بالإضافة إلى اعتبار العامل في الرأسمالية مغترباً، يصبح أيضاً متخصصاً للغاية، ويزداد تخصصه كلما ازدادت تصنيعية العالم. إن التخصص أمر لا مفر منه. يُشيد ماركس بالإنتاج المُحسَّنِ، لكنه ينتقد تأثيره على المنتجين. فالآلات، بدل إنتاج الحرية، تُقيِّد العامل بمعرفة مهارات ومهام معينة تتضاءل وتتقلص باستمرار. وبدل زيادة نسبة الإنتاج بالموازاة مع زيادة الكفاءة التي تساهم في الرفع من قيمة الحرية وأوقات الفراغ المُتاحة، تتضمن الرأسمالية "ظاهرة رائعة أثثت تاريخ الصناعة الحديثة. إنها الآلات التي تعصف بكل قيد أخلاقي وطبيعي على طول يوم العمل".[26]

إن العمل بطبيعته جيد، وسيصبح بعد الثورة جيداً أكثر. لا يرى ماركس في كتاب "رأس المال" Capital بُداً في عمالة الأطفال. بالطبع، لا يتحدث ماركس عن العمل لمدة 12 أو 14 ساعة في اليوم في مصانع القطن، ولكن، أخذاً بعين الاعتبار اقتراح روبرت أوين، فيرى أن ذلك يدخل في إطار تعليم "كل طفل فوق سن معين"، لأن في المستقبل سوف "يجمع بين العمل المنتج، والتَّعلُّم، وممارسة رياضة الجمباز. ليس باعتبارها إضافة إلى كفاءة الإنتاج، ولكن باعتبارها الطريقة الوحيدة لإنتاج كائنات بشرية متطورة". إن الهدف من الحياة يتمثل في العمل، ونخصُّ بالذكر قصد التوضيح العملَ الذي يتم إنتاجه دون أي ضغط خارجي (الحاجة إلى تناول الطعام مثلاً): "في الواقع، يبدأ عالم الحرية عند توقف العمل الذي تحدده الضرورة والاعتبارات الدنيوية...". ما يجعل الجنس البشري فريداً من نوعه هو أنه "لا ينتج إلا في مرحلة التحرر من الحاجات المادية. وينتج بشكل فعالٍ فقط عندما يكون حراً".[27] بعد الثورة، ستصبح جميع أنواع العمل جزءاً من الفن، أو في الواقع، صنفاً من أصناف الفن، وسيكون جميع الأفراد أحراراً في ممارسة أي نوع من أنواع الفن دون الحاجة إلى احترافه. إنها جنة بوهيمية!

> في المجتمع الشيوعي، حيث لا يوجد مجال واحد حصري للعمل، وحيث كل فرد يستطيع تحقيق ذاته في أي مجال يرغب فيه، ينظِّمُ المجتمع الإنتاج العام. وبالتالي، يصبح من الممكن للفرد القيام بشيء ما اليوم، وممارسة أمر آخر غداً. فمثلاً، قد يصيد في الغابة صباحاً، ويصطاد السمك في فترة ما بعد الظهر، ويرعى الغنم مساءً، ويناقش ويحلل وينتقد بعد العشاء. يفعل تماماً ما يريد دون أن يصبح فقط قناصاً، أو صياداً، أو راعياً، أو ناقداً.[28]

وهكذا، يعمِّمُ ماركس الموقف البوهيمي للمثقف بإصراره على الاستقلالية. في الواقع، من الصعب انتظار موقف أكثر فكرية أو أرستقراطية تجاه العمل. "في الأرستقراطيات، ليس العمل نفسه هو الشيء المحتقر، ولكنه العمل من أجل تحقيق الربح. كتب توكفيل: يصبح العمل مجيداً عندما يُستلهم من الطموح أو الفضيلة الخالصة"[29].

لن يكون هذا النوع الجديد من العمل ممكناً إلا عندما تتحكم جماعة "رابطة المنتجين" بالإنتاج بطريقة عقلانية من أجل منح الأفراد وقتاً للعمل على الأشياء التي لا تنتج أي شيء مادي. لهذا، يُعتبر "تقصير يوم العمل شرطاً أساسياً في عالم الحرية الحقيقي". وبالتالي، تستند نظرياً مطالب ثماني ساعات عمل إلى الطلب البوهيمي للاستقلالية الفردية. هل يمكن للفرد أن يتخيل طريقة أكثر ملاءمة لجذب كل من المثقفين والبروليتاريين؟[30]

وذلك فعلاً ما حدث. من خلال التطرق فقط لطبقة المثقفين، ومناشدة العديد من جوانب هويتهم، واقتراح العديد من الاستراتيجيات الجذابة، جعل ماركس نفسه مرجعاً لا غنى عنه في نضال المثقفين ضد الرأسمالية. أصبحت رؤيته للثورة البروليتارية كبديل للرأسمالية هي الرؤية البارزة المادية للرأسمالية في العالم. تحوّلت أفكاره إلى أسلحة أضحت الأكثر استخداماً في الحرب بين العقل والمال. كلمة "ماركسي"، على الرغم من رفض ماركس اعتبار نفسه كذلك حينما قال "أنا لست ماركسياً"، أصبحت اختصاراً "للمعارض للرأسمالية". فمن أراد معارضة الرأسمالية دون تبني الفكر الماركسي كان ملزماً بشرح سبب عدم كونه ماركسياً.

لكن ماركس والماركسيين لم يكونوا بأي حال من الأحوال المُنظِّرين الوحيدين المعادين للرأسمالية في القرن التاسع عشر الذين دافعوا عن المجتمع ضد ويلات التجارة. ففرديناند تونيز هو أحد الكُتّاب الذي استند على عامل الجذور الأخلاقية في رفضه للرأسمالية.

المجتمع الأخلاقي حسب تونيز فرديناند

يُمثل فرديناند تونيز (1855-1936) أول أكاديمي سيتم التطرق له في هذا الكتاب (بالنسبة لماركس، له شهادة دكتوراه لكنه لم يُدرّس أبداً في الجامعة). لم يتم تقدير تأثير تونيز الكبير على الفكر السياسي الغربي بشكل كافٍ. ربما قد يُفسّر هذا بتدريسه في جامعة كيل غير المشهورة وغير المعروفة والتي تقع بالقرب من المزرعة التي ترعرع فيها.

اشتُهر بكتاب واحد يُظهر تبايناً صريحاً في العنوان الذي يحمله. في اللغة الألمانية، يُطلق على كتابه عنوان Gemeinschaft und Gesellschaft، ويُترجم إلى "الجماعة المشتركة والمجتمع المدني"، أو ببساطة، "الجماعة المشتركة والمجتمع". فرغم أن ترجمة العنوان دقيقة، إلا أنها تظل في حاجة إلى الشرح. تعني كلمة Gemeinschaft الجماعة المشتركة. لكن كلمة Gesellschaft لا يُعنى بها فقط "المجتمع المدني"، الذي بمعناه الأوسع، يُمثل كل شيء خارج الدولة. تشير الكلمة إلى الشركة، أو بشكل أدق، شركة مملوكة من أصحاب الأسهم. وبالتالي، يرتبط المصطلح ارتباطاً وثيقاً بالتجارة. يستند كتاب تونيز على وجود تعارض أساسي بين الجماعة المشتركة والمجتمع، وفكرة أن المجتمع الغربي يتطور بعيداً عن الجماعة المشتركة نحو المجتمع التجاري. أخذ مجموعة من الأفراد بهذا التناقض منذ ذلك الحين، من كل فئة من فئات الطيف السياسي المختلفة. يمكن القول إن تأثير تونيز على فكر القرن العشرين يأتي في المرتبة الثانية بعد تأثير ماركس، لكنه أقلّ شهرة بكثير[31].

ما هو الفرق بين الجماعة المشتركة والمجتمع؟ تعتمد الجماعة المشتركة في تشكيلتها على الأسرة والقرية والمدينة. ويتفاعل الثلاثة في تناغم فيما بينهم. وفقاً لتونيز، تُساوِي "الحياة الأسرية" "الوفاق"، وتقوم الأسرة على "رعاية وتهيئة وحفظ" أفرادها. من الناحية الاقتصادية، يعتبر اقتصاد الجماعة المشتركة اقتصاداً زراعياً ويتّبع نظاماً يتطلب التعاون. يعتمد العمل في هذا النظام على مزج بين التقاليد والابتكار. يربط تونيز جميع المشاعر المحببة والحميمية والغامضة بالجماعة المشتركة.[32]

من ناحية أخرى، تُلخِّصُ المدينة الكبيرة رؤية تونيز لـ "المجتمع". تتمحور الحياة الحضرية حول "الفرد البشري بكل طموحاته. وجوهرها هو مجتمع السوق التنافسي .... في المدينة الكبيرة...تتدهور الحياة الأسرية، وما تبقّى منها يجب أن يظهر بصورة عرضية متزايدة كلما زاد نفوذ المدن. يخصِّصُ عدد قليل من الناس طاقاتهم لدائرة ضيقة مثل الأسرة. ينجذب الجميع إلى الخارج، أي بعيداً عن بعضهم البعض، بسبب الأعمال التجارية والمصالح الخاصة ووسائل التسلية". يُعتبر اقتصاد المدينة اقتصاداً رأسمالياً.

تحلّ العقود محل الأخلاق. وتنتج المجتمعات السلع بشكل أكبر مقارنة بالبقية، في حين تعيش في سعادة أقل من الجماعات المشتركة[33].

ينزع كتاب تونيز الستار عن التناقضات بين الجماعة المشتركة والمجتمع. فالجماعة المشتركة أصيلة وحيّة، أما المجتمع فيظل سطحياً ويمثل أداة ميكانيكية. في الجماعات المشتركة، تُشكِّلُ النقابات وجميع أشكال الحياة الاقتصادية الأخرى "مجتمعاً دينياً". وبالتالي، يتم الجمع بين الجانب الروحي والجسدي بشكل متناسق. يؤكد تونيز دائماً أن الجماعات المشتركة، والتي تُعدُّ الحالة الأصلية للبشرية، متناغمة بشكل طبيعي، بينما يسود المجتمع شقاق دائم.[34]

بالنسبة إلى تونيز، لا تتوافق التجارة مع الجماعة المشتركة. يقول: "قد يبدو الأمر مثيراً للاشمئزاز أن نركِّب لغوياً مصطلح "جماعة مساهمة مشتركة jointstock community". يعتبر تونيز التجارة على أنها لعبة مُحصّلتها صفر، أي في مقابل كل فائز، يوجد خاسر. وفي النهاية، تُدمَّرُ الجماعة المشتركة وتُستبدل بالفردانية التنافسية. في الواقع، تؤَسِّسُ المنافسة (وليس التعاون) لجوهر التجارة: "الضرر الذي يلحق بأحدٍ ما يعني الربح للآخر ... هذا هو جوهر المنافسة العام ....". تُدمّر التجارة قيم الجماعة المشتركة وتستبدلها بالثروة. ويمكن ملاحظة ذلك في أثرها على الفن: "إن كل نشاط إبداعي وإنتاجي للبشرية هو نوع من أنواع الفن.... عندما يعمل هذا على الحفاظ على الجماعة المشتركة أو تعزيزها أو إضفاء إضافة إيجابية عليها... يمكن فهمه على أنه وظيفة جوهرية للجماعة المشتركة .... أما التجارة، باعتبارها مهارة تحقيق الربح، تُمثل عكس كل هذه الفنون. فالربح لا يعتبر على أنه قيمة، بل هو مجرد تغيير في توزيع الثروة: فالزائد عند أحدهما، يُمثل نقصاً عند الآخر". وكخلاصة، تعتبر التجارة الدافع الرئيسي في الانتقال من الجماعة المشتركة إلى المجتمع[35].

حسب تونيز، إذا كانت التجارة غير متوافقة مع الجماعة المشتركة، فهذا يعني أنها لا تتوافق أيضاً مع السعادة. يذكِّر مراراً وتكراراً بالنقطة القائلة إن المجتمع يُحوِّلنا جميعاً إلى

أفراد منعزلين يدخلون في حالة صراع مع بعضهم البعض. بالنسبة إلى تونيز، إن الفردية هي تجسيد للأنانية الخالصة: "كل شخص يعيش بمفرده في حالة من التوتر ضد أي فرد آخر ...". مثل ماركس، يعتبر تونيز أن أول تاجر يُجسّد شخصية أول رجل حر مستقل عن الجماعة المشتركة. فشأنه شأن ماركس، يعتقد أن هذا التطور يُشكل كارثة: "التاجر هو أول إنسان مفكّر وحر.... إنه متحرر من روابط الحياة المجتمعية، وكلما كان أكثر حرية، كان ذلك أفضل بالنسبة له"، ولكن كلما كان الأمر أسوأ بالنسبة للجماعة المشتركة الذي لم يعد يخدمها أو ينتمي إليها، كلما أصبح مكسب التاجر خسارة للجماعة المشتركة (قُلبت أفكار آدم سميث مرة أخرى رأساً على عقب).[36]

ما يميّز تونيز عن ماركس مرتبط في أن تونيز لا يملك أي شيء إيجابي ليقوله عن الرأسمالية. على الرغم من أن العمل الأكاديمي يستلزم الحياد، إلا أن هذا المعيار نادراً ما استفادت منه الرأسمالية بعد سنة 1870 أو ما يقارب. أما المعيار الآخر الذي يجعل من تونيز شخصية نموذجية يرتبط بموقفه من طبقته الخاصة، "طبقة المثقفين". فإذا كان ماركس متناقضاً بشأن المثقفين، فهو يعبِّر عن ازدرائه الذاتي بوسائل أخرى. أما تونيز، فيحتقرهم بشكل مباشر. فوفقاً له، يتَّصف المثقفون بكل رذائل المجتمع ولا يتَّصفون بأيّ من أخلاق الجماعة المشتركة ودفئها الحميمي. فلا زال يمثل البحث عن المعرفة، "حتى في أنقى صورها، فرعاً ونوعاً من أنواع الغرور". "فالطبقات المتعلمة والمستنيرة" لا تحسُّ بشعور الخزي، وتفتقر إلى ضمير يحرّكها.[37] إنهم يعيشون بمعزل عن المجتمع، ما يجعل من الصعب على تويلنز المصنف كديمقراطي قبول سلوكهم الأرستقراطي. نتيجة لذلك، يُهينهم بشدة في كتاباته ويقارنهم كثيراً بالتجار:

> فوسط المتعلمين... تُصبح الأسرة شكلاً عرضياً لإشباع الاحتياجات الطبيعية، في حين يتم استبدال الجيران والأصدقاء بمجموعات المصالح الخاصة والعلاقات الاجتماعية التقليدية. يجد عامّة الناس راحتهم في المنزل والقرية والمدينة [أي الجماعة المشتركة]؛ في حين يُعتبر المتعلمون حضريين ووطنيين ودوليين [أي المجتمع]. ولتوسيع نطاق هذه التناقضات بشكل كامل، يجب التأكيد على نقطة واحدة فقط. في أي ثقافة محلية أصيلة،

> تُعتبر التجارة ظاهرة غريبة لا تلقى استحساناً كبيراً. يجمع التاجر بين جميع الخصائص النموذجية للرجل المثقف..."[38]

تستمر أوجه التشابه بينهما. يتشابه المتعلمون والتجار في نواح كثيرة.[39]

وعليه، يطرح السؤال التالي: ماذا قدّم تونيز كحل لمشاكل الحياة الحديثة؟ من الواضح أن الجماعة المشتركة تُمثل بديلاً للمجتمع. لكن تونيز لا يخبرنا كيف نستطيع الوصول إلى هذا الحل. لا يمتلك أي برنامج ولا خطة طوباوية للوصول إليه. فهو متشائم بطبعه. في الواقع، يُؤدي التطور الطبيعي للجماعة المشتركة إلى خلق مجتمع السوق، مما يقود بطبيعة الحال إلى تدمير الجماعة المشتركة واستبدالها بالمجتمع. وستحل محلها الاشتراكية، لكنها لن تأتيَ بأي تحسين، لأن البروليتاريين "أصبحوا أعضاء فاعلين في مجتمع السوق التنافسي، وأقبلوا على سلك نفس طرق التفكير والتصرف". ولكون أن العالم موشك على نهايته، قد يساعد ذلك في تحقيق خلاصه الوحيد: "لقد انقلبت الثقافة برمّتها بفعل حضارة يهيمن عليها السوق والمجتمع المدني. وفي هذا التحول، اقتربت الحضارة نفسها من نهايتها؛ إلا إذا بقيت بعض بذورها المتناثرة على قيد الحياة، حتى يظل من الممكن تشجيع المفاهيم الأساسية للجماعة المشتركة مرة أخرى وتظل الحضارة الجديدة قادرة على التطور سراً داخل تلك التي تحتضر".[40]

تتضمن كتاباته بعض الملاحظات المتفائلة المتناثرة هنا وهناك مثل تلك المذكورة أعلاه. في الواقع، عُرف تونيز بمناصرته للحركة التعاونية the cooperative movement. في هذا السياق، كتب فقرة تمت إضافتها لكتابه في سنة 1912 "من الواضح أن مبدأ الاقتصاد الجماعي قد اكتسب فرصة جديدة للحياة... إنه قادر على التطور ليصل لدرجة عالية من الأهمية". في سنة 1922، أي بعد الحرب العالمية الأولى، أضاف الكلمات التالية: "الطلب على الجماعة المشتركة قد نما بصوت أعلى، وغالباً ما تم الإشارة بشكل صريح أو ضمني (كما في حالة اشتراكية النقابات البريطانية) إلى هذا الكتاب". ومنه، يظهر أن عمل تونيز مهم بشكل خاص بسبب تأثيره على كل من حركات اليسار واليمين المعارضة للرأسمالية.

من جهة ثانية، عُرف تونيز بمعارضته للنازيين. التحق بالحزب الاشتراكي الألماني سنة 1932 كتعبير عن معارضته لهم. ونتيجة لذلك، تم تجريده من معاشه التقاعدي ومن لقب أستاذ فخري عندما تولى هتلر السلطة في سنة 1933. ورغم كل هذه المواقف، سمح النازيون بعقد مؤتمر فخري في سنة 1935 احتفالاً بذكرى عيد ميلاده الثمانين، لأن العديد منهم اعتبر الرايخ الثالث بمثابة إحياء للجماعة المشتركة التي تحدّث عنها تونيز (انظر الفصل السادس).[41]

انتشرت فكرة احتضار المجتمع الحديث، وانتشرت معها فكرة أن بديلاً جديداً أفضلَ مخفيٌ سيحل محله قريباً. سادت هذه الفكرة في أوروبا تقريباً في مرحلة ما بين أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين. ولم يحدث اختلاف بين التيارات الفكرية سوى في نسبة التفاؤل. فالماركسية مثلاً، التي اتضح لها بالفعل ما سيكون عليه المستقبل (اعتبرت أن نصفه ظاهر وأنه بالكاد يمكن إخفاؤه). كان المفكرون الأكثر رومانسية أو الأقل ثقة في أنفسهم مقارنة بماركس، أقل وضوحاً بشأن المستقبل، لكنهم كانوا يأملون بإخلاص أن يحدث أمر ما قريباً. فقد انتظر هؤلاء المفكرون (تونيز مثلاً) حدوث أي شيء لإنهاء الرأسمالية.

تم تناول تناقض تونيز بين الجماعة المشتركة والمجتمع من قبل بقية المفكرين بأشكال عديدة (تمثلت أحد هذه الأشكال الشائعة في ألمانيا في مقارنة الثقافة (الجماعة المشتركة) مع الحضارة (المجتمع)). بعد وفاته، اختلف تلامذة تونيز بين اختيار التشاؤم الصريح أو التفاؤل العَرَضِي. وغالباً ما كان للتفاؤل عناصر أرستقراطية مقتصرة على فئة معينة، على أساس أن معرفة المستقبل تقتصر على نخبة فكرية أو روحية. وتَمَثَّل العنصر الوحيد المشترك بينهم جميعاً في رفضهم للرأسمالية. اقتنعوا جميعاً بوجوب توفر بديل للرأسمالية، وضرورة إيجاد طريقة للوصول إلى ذلك البديل. لقد اعتبروها حتمية قاطعة كمثقفين.

يشدد تونيز، على عكس ماركس، على فرض القيود الأخلاقية على الإنتاج، والتي يعتبرها ضرورية للحفاظ على المجتمع. لكن ماركس لم يكن الوحيد في القرن التاسع عشر الذي يعتقد أن زيادة الإنتاجية ضرورة اقتصادية وأخلاقية على حد سواء. فلقد شاطره في الرأي "ثورستين فيبلين" في معارضة الرأسمالية لبطيء وقلة فعَّاليتها (ليس لإنتاجيتها الكبيرة السريعة جداً).

النقد البروتستانتي للرأسمالية: فيبلين

عارض فيبلين (1857-1929) الرأسمالية على أسس أخلاقية تختلف عن الأسس الخاصة بتونيز. لم يكن يبحث عن طرق للحد من المادية. فمثل ماركس الذي أبان عن مزيج من الإعجاب والازدراء، انتقد فيبلين الرأسمالية لأنها تحدُّ من الإنتاج بدل تشجيعه. إن فيبلين ابن مهاجرين نرويجيين عاشا بأمريكا، قام بترجمة الأساطير الإسكندنافية. وعُرف بتشبثه باللاهوت البروتستانتي على الرغم من أنه يعتبر نفسه منتمياً لتيار اللاأدرية أو الأغنوستية. امتهن الاقتصاد ودرَّس في عدد من الجامعات الأمريكية. في الحقيقة، لا يوجد مثال للنقد البروتستانتي للرأسمالية أفضل من كتاب فيبلين "نظرية الطبقة المترفة"، الذي نُشر سنة 1899. فمن خلاله، أخرج فيبلين للعالم عبارة "الاستهلاك التفاخري Conspicuous consumption". [42]

أحب فيبلين العمل المنتِج وكره في المقابل الهدر. لقد ناشد ما أسماه "غريزة الصنعة" التي "تجعل الرجال ينظرون باهتمام إلى الكفاءة الإنتاجية وعلى أي شيء ذو فائدة للبشرية، والتي تمكنهم من استنكار إهدار المواد أو الجهد". في ظل الظروف الحديثة، كان يُعتبر الاقتصاد القائم على التجارة اقتصاداً مهدراً بطبيعته. تنافس الناس على المكانة من خلال التباهي بقدرتهم على الاستهلاك بدل التفكير في إنتاج المزيد. ولهذا، اعتُبر الاستهلاك التفاخري "مضيعة واضحة للوقت والموارد وانسحاباً من العملية الصناعية". استَخْدَمت الطبقات العليا والرأسمالية الاستهلاكَ التفاخريَ للتباهي بثروتها. لم يعملوا

بجد مثل الآخرين، في حين كانت إنتاجيتهم أقل مقارنة بغيرهم. ومن منظور فيبلين، لا شيء يمكن أن يضاهي هذا الأمر على مستوى الازدراء [43].

ولكن، لم يكن التبذير الفردي السبب الوحيد في كره فيبلين للرأسمالية. لقد منعت الرأسمالية، بل "خرّبت"، التنظيم الفعال للإنتاج، لأن هدفها تلخَّص في الربح بدل الإنتاج. مثل ماركس، رأى فيبلين استحالة الجمع بين "الإنتاج" و"التوظيف الكامل" و"الأرباح" في ظل اقتصاد صناعي تطور في ظل الرأسمالية. لكنه أصرَّ على فكرة أن الهدف الاقتصادي الوحيد يجب أن يتمثل في إنتاج السلع المطلوبة. فلقد انتقد فيبلين راسكن وموريس لتفضيلهما التقنيات القديمة غير الفعالة، تماماً كما فعل مع مالكي المصانع لعدم استخدامهم لآلاتهم بشكل كامل. بشكل عام، كان فيبلين كالفينياً ذو عقلية إنتاجية جعلته يكره الكسالى والأفراد غير الأكفاء. [44]

حسب فيبلين، ارتبطت لا أخلاقية الرأسمالية بشكل مباشر بعدم كفاءتها. يقول:

> تكمن المصالح الجماعية لأي مركز مجتمعي حديث في الكفاءة الصناعية.... وأفضل ما يخدم هذه المصلحة الجماعية هو الصدق والاجتهاد والسلام وحسن النية وغياب السعي وراء المصالح الذاتية.... من ناحية أخرى، تخدم المصلحة المباشرة للفرد في ظل النظام التنافسي على أفضل وجه الفطنة التجارية والإدارة التي تفتقد للضمير. كل الخصائص المذكورة أعلاه، والتي تصنّف على أنها تخدم مصلحة الجماعة، هي في الحقيقة تضر بالفرد، وليس العكس.[45]

يخلص فيبلين إلى فكرة مفادها أن "كلما زاد عدد وكفاءة رجال الأعمال في الجماعة (شريطة تساوي باقي المتغيرات)، كلما أضحى الأمر سيئاً بالنسبة لبقية الجماعة المشتركة...". تكمن المشكلة الأساسية في أن "الشركات مشغولة بالتنافس على اكتساب الثروة بدل الانشغال بمحاولة زيادة الإنتاج"، وينطبق الشيء نفسه على رجل الأعمال باعتباره فرداً. [46]

ولهذا، يطرح سؤال استنتاجي: ما البديل الذي قدمه فيبلين؟ لخّص عالم الاجتماع الأمريكي "ديفيد ريسمان" الذي أعجب به فكرة "البديل" عند فيبلين: "لا يمكن أن يأتي الخير أبداً من الشر" (في إشارة لآدم سميث واليد الخفية). فقد رفض مثلاً نقد فيبلين البروتستانتي للرأسمالية وللمجتمع التجاري على أسس فردية، وجماعية، وأخلاقية، ونفعية. بالتالي، يُصبح أي بديل ملزماً باعتماد نوع مختلف من الأفراد، أفراد ذوي نوايا حسنة، يعيشون في نظام اقتصادي مختلف، يهتمون بالإنتاج أكثر منه بالربح. وجد فيبلين الأفراد الذين يحتاجهم لإدارة العالم الجديد وأسماهم "فريق العمل العام للصناعة" و"مهندسو الإنتاج". يرى فيبلين بأنه يجب أن يسيطر على الصناعة "خبراء تقنيون مدربون تدريباً مناسباً... بدون مصلحة تجارية". بهذه الطريقة فقط، سيحُلُّ الإنتاج محل الربح باعتباره هدفاً للنظام الاقتصادي القائم على مهندسين بارعين ومنتجين وغير مستهلكين[47].

كان فيبلين من أوائل المؤيدين للتكنوقراطية كبديل للرأسمالية، رغم أنه لم يصنّف قط على أنه تكنوقراطي. ففي انحراف عن معياره الكالفيني، وضع كتابه عن التعليم العالي بأمريكا "الفضول الخامل" إلى جانب"غريزة الصنعة" كصفات بشرية مفيدة. واشترط في هذا الصدد عدم إقامة الجامعات لعلاقات مع التجارة أو الأعمال التجارية، وأن تكون المؤسسات البحثية صارمة لكي تحظى بموافقة فيبلين. فمن منظوره، يجب أن يكون الفصل بين التجارة والتعليم مطلقاً. وإذا وُجد شخص ما يبحث عن غرض تجاري مفيد للجامعة، فلن يجد أفضل من ملاحظة بنجامين فرانكلين كجواب: "ما فائدة الطفل؟". في الواقع، أكَّد فيبلين على أن "العمل الذي يحظى بقيمة تجارية لا ينتمي في الأصل إلى الجامعة". يبدو أن هذه الإيماءة تجاه الباحث الجامعي باعتباره راهباً منعزلاً، والمنفصلة عن الاهتمامات الخاطئة للتجارة، تتعارض مع تأكيد فيبلين على الإنتاجية. ولهذا، وبناء على تصور فيبلين للأكاديميين، فهم يقومون، شأنهم شأن مهندسيه، بعمل غير هادف للربح.[48]

تتولد الثورة كما تصوّرها فيبلين من إضراب عام للمهندسين المدعومين بالعمال المهرة. وتهدف ثورته إلى رفع إنتاجية المجتمع وإلى ضمان خدمة صالحه. لكن التكنوقراطية التي تصوّرها شيء مريح ويبعث على الأمل Cold comfort. ربما قد نفهم الآن لماذا يُعتبر نقده البروتستانتي للطبقة الثرية الغنية عاملاً رئيسياً في جذب القراء. فهو يُجسّد الرجل الفايكينغي الذي تحول إلى عالمٍ أخلاقيٍ. فبمجرد الانتهاء من أعمال التدمير، يُصبح مستعداً للإبحار.

بين "الوئام والإدراك" وبين "العاصفة والاندفاع": بين "أرنولد" و"نيتشه"

إن بدائل الرأسمالية التي اقترحها ماثيو أرنولد وفريدريك نيتشه مبنية على فكرة "تشجيع نوع معين من الشخصية" أكثر من "فكرة إنشاء مجتمع جديد". فعداء أرنولد ونيتشه للرأسمالية يستند على الضرر الذي تلحقه بالفرد من جهة (تعمل على شلّ حركية الأفراد الذين يحاولون التشبه بالمثقفين)، والقيود التي تفرضها على الاستقلالية والإبداع من جهة ثانية.

إن تحليلنا لكتابات أرنولد ونيتشه يجعلنا ننتقل للحديث عن كُتَّاب أقل أكاديمية وأكثر أدبية. يمكن اعتبار موقفهما من الرأسمالية على أنه موقف بوهيمي صارم، حيث يُركز على استقلالية الفرد أولاً، وعلى النفور الفكري والثقافي من رجل الأعمال ثانياً. ويُعتبر هذا النفور حاداً بشكل أكبر مما رأينا خلال تحليلنا لمواقف بعض الكُتّاب في الفصل الثاني. في الحقيقة، تُمثّل هذه الدوافع أحد أسباب دراسة كل من أرنولد باعتباره رسول "الوئام والإدراك"، ونيتشه لكونه نَبِيَّ "العاصفة والاندفاع (Sturm und Drang)". وفي حالة ما قمنا للوهلة الأولى بتحليل مواقفهما، نجد أن الإثنين معاً يتبنيان مبادئ أرستقراطية، غير أن الاختلاف الذي يتم تسويقه يزعم أن أرنولد أقل تطرفاً مقارنة بنيتشه، لكن المظاهر قد تكون خدّاعة في بعض الأحيان.

كان ماثيو أرنولد (1822-1888) مُنظّراً اجتماعياً، لكن لم يتمكن يوماً ما من ضمان منصب أكاديمي. ويرجع هذا إلى حد كبير لطبيعة نظام الجامعات البريطاني المعاصر الذي يسمح فقط بامتهان الشعر بدل القيام بشيء آخر. لقد جمع شخصه بين الأساسيات البوهيمية وتمثلات الأوساط الأكاديمية. في الواقع، كانت حياته المهنية مثيرة للاهتمام أيضاً. فمهنته التي كانت تُشكّل مصدر رزقه، لم يكن لها وجود قبل بضعة عقود. اشتغل أرنولد كمفتش عام للمدارس، حيث أوكلت له مهمة تقييم نجاح المؤسسات التعليمية الحكومية في إنجلترا. في الحقيقة، تجدر الإشارة إلى أن هذا النوع من الوظائف سمح للطبقة المثقفة من الرفع من تعدادها من جهة، ومن استقلاليتها من جهة ثانية.

في سنة 1869، نُشر أهم عمل تنظيري رئيسي لأرنولد تحت عنوان "الثقافة والفوضى". يتطرَّق كتاب أرنولد لدراسة المجتمع وبنياته. ولهذا، قَسَّم هذا الأخير إلى ثلاث مجموعات: "الفلستيون" و"البرابرة" و"الشعب"، ويقصد بها، حسب التسميات المعروفة والمألوفة، "الطبقة الأرستقراطية"، "الطبقة الوسطى"، و"الطبقة العاملة".

ذُكر مصطلح "الفلستيون" في الكتاب المقدس للإشارة إلى تلك الأمة الوثنية التي ناضلت مع اليهود من أجل حكم دولة كنعان. واستُخدم أيضاً من طرف طلاب الجامعات الألمانية خلال المواجهات التي كانوا يشنونها بين المدن الجامعية، وذلك من أجل الإشارة إلى الأفراد غير الأكاديميين القاطنين في هذه المدن. في الواقع، كان مصطلح "الفلستيون" مرادفاً للبرجوازية، سواء على مستوى المعنى أو مستوى الدلالات السلبية المتعارفة. من وجهة نظر أرنولد، هيمن الفلستيون/البرجوازيون (يشمل كل الطبقات ما عدا تلك الفقيرة) على بريطانيا في القرن التاسع عشر. فلقد أسّست مواقفهم لعالم "سادت فيه التجارة والأعمال التجارية، وازداد فيه حجم السكان بشكل ميكانيكي باعتبارها غايات في حد ذاتها، وعُبِدت كما تُعبد الأوثان..."

في الواقع، ربط كل من ماركس وأرنولد الرأسمالية بالأوثان. ربما قد يكون هذا مثالاً على ما أسماه فرويد الإسقاط (عندما نرى في الآخرين أو في العالم الخارجي ما قمعناه في أنفسنا). بناء على موقف ماركس وأرنولد، يمكن القول بأن المثقفين لا يُقرّون بالعنصر الديني/السحري إلا في سعي الآخرين وراء المال، بينما يرفضون الاعتراف به عند إدانتهم للتجارة. ورغم ذلك، يُشكّل أرنولد استثناءاً بوصوله إلى الطبيعة الدينية عند تقديره لكل من الوئام والإدراك (انظر أدناه)[49].

إذا كان أرنولد يقبل أساليب البرجوازيون الاقتصادية، فهو يعارض بشكل كبير أهدافهم. يتساءل: لماذا "نتمسك بشيء ما كإنتاج الثروة، وزيادة عدد المصنوعات، وتعداد السكان، والمتاجرة الحرة؟ ولماذا نعتبره أساسياً ونجعل منه غاية في حد ذاته؟". لقد تحوّلت، حسب منظوره، التجارة والأعمال التجارية إلى غايات بدل وسائل. في الواقع، لا يرفض أرنولد التجارة بشكل كلي، لكنه يرفض فكرة جعلها هدفاً لنا في الحياة. يقول: "أضحت الثقافة تُقرُّ بضرورة السعي نحو خلق ثروة يمكن أن الاستفادة منها في المستقبل"، لكنه يُؤكد، في الوقت نفسه، على فكرة أن "الأجيال القادمة من الصناعيين، الذين يشكّلون في الغالب الجسم الرئيسي للفلستيين، يجب التضحية بهم من أجل تحقيق الهدف المتمثل في زيادة الثروة".[50]

بالنسبة لأرنولد، تُعتبر الثقافة بديلاً للتجارة. فالثقافة والتجارة، تحت مرادفات وتسميات مختلفة مثل "الفوضى"، يُمثلان أكبر مصطلحين متضادين في فكر أرنولد، ويشبهان في الواقع وضعية العقل والمال في هذا الكتاب. من منظور آخر، يرى أرنولد أن الفلستيين يسعون نحو الثراء، لكن "الثقافة ... تساعدنا ... على اعتبار أن الثروة مجرد آلية...". تُبيّن الثقافة للأفراد ضرورة عدم اتباع معظم الأثرياء في أسلوب حياتهم. يقول: "هل تستحق منا الثروة كيفما كانت قيمتها التضحية من أجل أن نتحول ونشبه مثل هؤلاء الأفراد؟" وبالتالي، تُولِّد الثقافة "شعور عدم رضا يتسم بأعلى قيمة قادرة على وقف جماح المد العام لأفكار الرجال في مجتمع ثري وصناعي ... ".

ومنه، يظهر أن أرنولد يَعتبر الكمال "شرطاً داخلياً ضرورياً". وهنا يطرح السؤال التالي: كيف يمكننا تحقيق الكمال؟ يجيب أرنولد: من خلال تنمية "الوئام والإدراك" التي يُعرِّفها على أنها الجمال والذكاء باستعمال الثقافة. ويضيف في هذا الصدد: "لولا تأثير التطهير الذي أحدثته الثقافة في أذهاننا، لكان العالم بمستقبله وكذلك حاضره مِلكاً بشكل كلي للفلستيين".[51]

في الواقع، يعتمد أي تعريف للكمال على حكم قِيمي يستلزم طرفاً معيناً قادر على تحديده. ويرى أرنولد بأننا نحتاج إلى إيجاد "مصدر سلطة" لترتيب وتحديد القيم. وكما سنرى فيما بعد، تظل رؤيته مقاربة لرؤية نيتشه في هذا الصدد. أما بخصوص السؤال الثاني، فيتعلق بمصدر الحكم القيمي؟ كان أرنولد متواضعاً للغاية عندما أراد الإجابة على هذا السؤال، لكن، من الواضح جداً، أنه كان يشير لطبقة المثقفين. يُدرك أرنولد جيداً أنه لا ينتمي ورفاقه لطبقة الفلستيين، وليسوا برابرة أو سكاناً عاديين. بل هم صنف آخر، صنف غريب عن كل الطبقات التقليدية. "لذلك، عندما نتحدث عن أنفسنا على أننا منقسمون إلى برابرة وبرجوازيين وسكان، يجب أن نفهم دائماً أننا نشير إلى أنه داخل كل فئة من هذه الفئات، يوجد عدد معين من "المغتربين"، إذا جاز لنا تسميتهم على هذا النحو. هم أفراد لا تقودهم بالأساس روحهم الطبقية، بل روح إنسانية عامة بحب الكمال البشري ...". وهؤلاء المغتربون الذين يحبون الكمال هم المثقفون، النخبة التي تعيش في اغتراب دائم[52].

على نحو المثقف النموذجي، يظل أرنولد على استعداد لفرض حكمه على الفلستيين. لهذا السبب، ينتقد بحذر فكرة الحرية كما تُفهم في إنجلترا المعاصرة: "لابد لغياب أي سلطة قوية بيننا أولاً، وللعقيدة السائدة التي تؤكد على ضرورة قيام المرء بما يحبه ثانياً، والتأكيد على حريتنا الشخصية ثالثاً، أن يؤدوا جميعاً إلى منع إقامة أي معيار صارم صِرْفٍ للتفوق... ". وهنا، يظهر بشكل واضح بأن موقف أرنولد المؤيد للوئام والإدراك موقف أرستقراطي. فرفضه للحرية يستند إلى الرغبة في فرض تسلسل هرمي للقيم. وإحدى الطرق التي يُغلِّب فيها المثقفون النزعة المحافظة هي حماية القيم الفكرية

والتسلسلات الهرمية التي يرون أن الرأسمالية تُقوّضها (عَهَدَتِ التجارة استبدال مثل هذه التسلسلات الهرمية بفوضى السوق)[53].

لكن المثقفين، بصفتهم معارضين للتجارة، يشاركونهم عادة مشاعر المساواة المحيطة بهم. وأرنولد لا يمثّل استثناء في هذه الحالة. فهو يشعر أيضاً بحاجة الأرستقراطي الزائف للتواصل مع الجماهير، كما يحس بالعار الديموقراطي من كونه محرجاً من نخبته. وبدلاً من الدفاع عن "المغتربين"، يدَّعي أنه يقف إلى جانب الرجل البسيط. "يظل معيار [الثقافة] غير كافٍ حتى نستطيع الوصول إلى الرجل المثالي؛ فهي تُدرك أن "وئام وإدراك" الأقلية غير كامل حتى يشملاَ البشرية كلها. إذا لم أتردد في قول إننا بحاجة إلى العمل من أجل تحقيق "الوئام والإدراك"، لن أتردد أيضاً في قول إنه يجب أن نمتلك قاعدة عريضة تشعر بالوئام والإدراك". ولكن كم هو تعداد هذه "القاعدة العريضة"؟[54]

يكتسي بحث أرنولد عن تحقيق الوئام والإدراك طابعاً دينياً. وكثيراً ما اتهمه منتقدوه باقتراح الثقافة "كدين جديد"، لكن، من جهته، فضَّل اعتبارها كشريك للمسيحية، وليس بديلاً لها. يقول: "يصل الدين إلى نتيجة مماثلة لتلك التي تصل إليها الثقافة. الدين ملكوت الله في داخلكم. والثقافة، بالمِثْلِ، ترى في الكمال البشري حالة داخلية". لقد استبدل أرنولد الكمال باعتباره "تقليداً للمسيح"، بالكمال باعتباره "سعياً وراء العقل والجمال". وبدلاً من ذلك، يؤكد تعاونهما معاً ضد الفلستيين. وعندما يضطر أرنولد للرد على الهجمات التي تعرّض لها بسبب الترويج لدين الثقافة، فإنه بدوره يهاجم المجتمع الذي لا يُقدِّر الثقافة. يتمسك بإيمانه الجديد ويتخطى الإيمان القديم في صمت، لكن، يظلّ موقفه الحقيقي واضحاً غير متغير. يقول في هذا التوجه: "كيف تتلخّص الاهتمامات الرئيسية في الحياة في "الاهتمام بكسب المال" بدل "الاهتمام بإنقاذ أرواحنا"؟ وكيف ينطلق المفهوم الضيق والميكانيكي لشؤوننا العلمانية من تصور محدود وميكانيكي لشؤوننا الدينية!" وعليه، يظهر أن أرنولد يقارن الرأسمالية بالمنهاجية (الميثودية). وبالتالي، لا خلاص خارج الوئام والإدراك.[55]

في الواقع، يُصنَّف دفاع أرنولد عن الثقافة ضد الرأسمالية على أنه دفاع أرستقراطي. لكن، ظلّ رغم ذلك حائراً لأنه كان متردداً في إعلان نفوره من الديمقراطية أو المسيحية. وفي المقابل، ومن منظور نظيره نيتشه، كان دفاعه عن المثقف دفاعاً بدون قيود. لقد كان أرستقراطياً بشكل علني، ومؤيداً لتفوق "الفيلسوف" على "القطيع". ولم يرتبط انتقاده للرأسمالية بقاعدتي الديمقراطية والمسيحية المذكورتين سابقاً. فقد اعتبر أنه قد دعا للمساواة أكثر من اللازم. كان نيتشه مثقفاً طبقياً واعياً. وربط بديله المطروح للرأسمالية بالفرد بدل المجتمع أو النظام الاقتصادي. يتطرق نيتشه، أكثر من أي مفكر آخر في القرن التاسع عشر أو العشرين، للمثقف، وخصائص المثقف، ودوره الاجتماعي، ونفسيته، بطرق مماثلة لتلك الموجودة في هذا الكتاب. لكن رفضه للمساواة قاده إلى طرح آراء شنيعة حول الأفراد العاديين، والنساء، و"الأدنى منزلة" من الطبقات الاجتماعية. كانت مواقفه نوعاً ما مشابهة لموقف أرستقراطي يُوجد في حالة تهديد. ونتيجة ذلك، جانبت تحليلاته الصواب عندما تطّرق للعلاقة التي تجمع بين المثقفين وبقية المجتمع.

بالنسبة لنيتشه، لا تكمن المشكلة في أن الرأسمالية تُجرِّد الأفراد من إنسانيتهم، بل في ملاءمتها لتوجهات الأفراد الحمقى الذين يُشكِّلُون غالبية المجتمع. إن نقد نيتشه للرأسمالية كان قائماً على المواضيع التي سبق وأن تطرّق لها في كتابات سابقة. فهو لم يكن يحب التجارة كمهنة، وأكَنَّ أحاسيس ازدراء لأي فرد كرّس حياته لكسب المال. وفي المقابل، فَضَّلَ "الجمال والعقل" تماماً كما فعل أرنولد. عموماً، كانت مواقف نيتشه تتأرجح بين الإثنين، وذلك اعتماداً على الموضوع المتُطرق إليه (الفن أو الأخلاق أو العلم). في سياق آخر، يرى نيتشه أن معظم الأفراد غير قادرون على خلق عناصر أو أفكار جديدة. فهم غير قادرين أولاً، وغير مهتمين بالتفكير ثانياً. ورغم موقفه الهجومي، يحتفظ نيتشه بقدر كاف من الحساسية الديمقراطية لكي يشعر بالحرج قليلاً من حكمه هذا. يقول: "ما زلت أعاني من نفس التجربة وأواصل مقاومتها من جديد في كل مرة؛ لا أريد أن أصدّق ذلك على الرغم من أنني أستطيع أن أفهم الأمر كما لو كان بين يدي:

إن الغالبية العظمى تفتقر إلى الضمير الفكري ... ". من الصعب تصديق أن معظم الأفراد لا يتبنون خطاباً نقدياً دقيقاً. بعبارة أخرى، من الصعب تصديق أن معظم الأفراد لا يستطيعون أو لا يمكنهم أن يكونوا مثقفين. يضيف في هذا الصدد: "بالنسبة للغالبية العظمى، ليس من المهين تصديق هذا أو ذاك، أو العيش على هذا النحو دون إدراك أوّلي للأسباب النهائية والأكثر تأكيداً للمزايا والعيوب، ودون حتى إزعاج أنفسهم بشأن هذه الأسباب بعد ذلك..."[56].

لا يُكِنُّ نيتشه سوى شعور ازدراء أرستقراطي لأولئك الذين يفتقرون إلى الضمير الفكري. فحتى زملاؤه المثقفون لا يشعرون بهذا الإحساس. إنهم لا يشاركونه ازدراءه، ولا يشاركونه رغبته في إعلان تفوقهم الطبقي. قيل في حقه: "من النادر جداً أن يكون لفرد ذو طابع سامي ما يكفي من الأسباب لفهم الناس العاديين ومعاملتهم كما هم؛ فقبل كل شيء، يؤمن بشغفه الخاص كشيء موجود في الجميع، ولكنه مخفي". أتدرون كميّة الإحباط التي أصابت نيتشه عندما أصرَّ زملاؤه الأرستقراطيون على اعتبار أنفسهم من عامة الناس مثل أي فرد آخر؟ ربما قد يُؤوَّل موقفهم على أنه جزء من الواجب الديمقراطي بافتراضهم أن الجميع متساوون كما فعل توكفيل. في الواقع، يعتقد المثقفون الديمقراطيون أن كل شخصية فرد تُخفي بعض المواهب المُميّزة. وكتواضع منهم، غالباً ما يُقدِّرون معرفتهم الفائقة وخطابهم النقدي الدقيق على أنهما وسيلتين لتحقيق هدف أكثر ديمقراطية مثل الفضيلة أو الثورة. لكن بالنسبة لنيتشه، جعل من الاهتمام الرئيسي الذي يُكنُّه الإنسان العادي "للفيلسوف"، المثقف حسب شروطنا، موضوعاً للدراسة.[57]

يدرك نيتشه حداثة موقفه لأنه يعلم أن "المعرفة أكثر من مجرد وسيلة لصنع عنصر جديد في التاريخ". فإذا كان أرنولد قد وصف دعوته للوئام والإدراك بأنها "عودة إلى توازن قديم"، فنيتشه لا يبدي أي رغبة في الوصول إلى التوازن، كما أنه لا يبدي اهتماماً للتصريح بفكرة أن طبقة المثقفين المستقلة هي طبقة جديدة.[58]

في سياق تحليل موقف نيتشه، تتبادر عدة أسئلة إلى الذهن: ما هي قيم الطبقة الأرستقراطية المثقفة الجديدة حسب منظوره؟ الجواب في الجملة التالي: "في الشعارات الثلاثة العظيمة لمُثل النسكي الأعلى (the ascetic ideal): الفقر، والتواضع، والعفة". كيف يمكن أن تصبح هذه السمات المسيحية الديمقراطية أرستقراطية؟ ببساطة، بعد أن ينقلها المثقفون من فضائل مسيحية بغرض خدمة أدواتهم الخاصة: "ستصادِف دائماً هذه المُثُل الثلاثة بدرجة متباينة ... باعتبارها أنسب الظروف الطبيعية لضمان وجوديتهم وإنتاجيتهم". يُقيِّم المثقفون المُثُل وفق معيار مدى ضروريتها لضمان وجوديتهم: "إنهم يفكرون فيما لا يمكنهم الاستغناء عنه على الأقل، أي التحرر من الإكراه والاضطراب والإزعاج والمهام والواجبات والمخاوف...". ثم يصبح المثقفون ملزمون فيما بعد بِعَرْضِ قِيَمِهِمْ على الجماهير، ويتم ذلك باستعمال الكلمات طبعاً. "إن وصف الأشياء أكثر أهمية من ماهيتها .... لكن دعونا لا ننسى أنه على المدى البعيد، يكفي خلق أسماء وتقييمات جديدة ومظاهر مغايرة للحقيقة من أجل خلق عناصر جديدة". ويُلخِّصُ هذا المقتطف الأخير الغاية من استخدام المثقفين للخطاب النقدي الدقيق. إنه في الحقيقة عمل لا يقوم به سوى الرجال الخارقون. وفي هذا الصدد، يُعرَّف نيتشه بكونه رسول الرجل الخارق. فعندما تطرق للقوة الخشنة لهذا النوع من الرجال، اعتقد النازيون بأنه يمدح الجانب الجسدي، أي القوة العضلية والشعر الأشقر، لكن نيتشه، في الواقع، كان يتحدث عن "الوحش الأشقر" الحقيقي للمجتمع الحديث والذي يتميز باللسان الفصيح وأسلوب الكتابة المتميز.[59]

في الواقع، لا يمكن قراءة فكرة نيتشه على أنها دعم لفكرة تسيير العالم من طرف أساتذة جامعيين ألمان أو سويسريين. فتحصُّل نيتشه على درجة الدكتوراه، ودراسته في جامعة بازل، لم يُثر إعجابه بالحياة الأكاديمية الحديثة. ولهذا، قرر تبني موقف بوهيمي في علاقته مع الأساتذة الجامعيين. وتُجسّد حالة نيتشه مثالاً لظاهرة ميّزت القرن العشرين وظهرت في الحقيقة في بدايات القرن التاسع عشر. ويتعلق الأمر بالخلاف ذو الطابع الأسري بين الأوساط الأكاديمية والبوهيمية. يؤمن نيتشه، باعتباره أرستقراطياً،

بالتسلسل الهرمي للرتب (حتى بين الأرستقراطيين أنفسهم). وبناء على هذا الترتيب، يحتل الفلاسفة والشعراء مرتبة أعلى من العلماء. فرغم ارتباط هاتين الفئتين، تظل الاختلافات حاضرة بينهم. في هذا الصدد، يُقدّم أكاديمي وصفاً للبوهيمية لتحديد ميزاتها: "نختلف عن العلماء، على الرغم من أننا نُعتبر أيضاً باحثين. نمتلك احتياجات مختلفة.... فلا توجد نسبة محددة يحتاجها العقل ليتغذى؛ ولكن إذا كان يكتسي طعم الاستقلال، والحرية، والتجوال [البوهيمي] ... فإنه يُفضّل العيش بحرية رغم قلة الطعام، بدل التخم وفقدان الحرية". دفع هذا المنظور البوهيمي المتطرف نيتشه إلى تصنيف العلماء في مرتبة أدنى من الأرواح الإبداعية (يتحدث عن نفسه). ويذهب إلى أبعد من ذلك ليقول إن "كثرة البيروقراطيين قد تُنتج خطراً حتمياً؛ وكذلك الحال مع سطوع الديمقراطية، وظهور المحاكم الدولية مكان الحرب، والمساواة في الحقوق للمرأة، ودين الشفقة، والعلامات الأخرى المتعدّدة لتدهور الحياة". وبناء على قوله هذا، نكتشف جانباً خفياً من رفض نيتشه للديمقراطية[60].

ورغم كل هذه المواقف التي عبّر عنها، يظل نيتشه غير متأكد مما إذا كان يريد أن يُدار العالم من قبل أرستقراطيين مثقفين، أو من قبل فلاسفة بوهيميين. ولكن، عُرف بميوله ودفاعه الشرس عن الأرستقراطيين بشكل أساسي. بالإضافة إلى ذلك، تأرجح موقف نيتشه في موضوع دور طبقة المثقفين المُتفوّقة. هل هم حكام أم منعزلون؟ إجمالاً، يُفضل نيتشه أن يضع نفسه خارج هذه الثنائية. في هذه الحالة، يرفض فكرة وجود "أرستقراطية قاهرة" لصالح "أرستقراطية منعزلة تأملية". يبحث عن مكان لصنف الرجل الخارق، لكن لا ينبغي أن يكون هذا المكان مكان هيمنة. "نحن هم الاستثناء والخطر في الآن ذاته. نحن دائماً في حاجة إلى الدفاع! يوجد بالتأكيد شيء يمكن قوله بالنسبة للاستثناء، بشرط ألا يصبح أبداً قاعدة في حد ذاته". لا يُريد نيتشه (بشكل شبه دائم) أن يكون صنف الرجل الخارق مهيمناً. إنه يبحث عن مكان آمن يحميهم من العالم ويحمي العالم منهم. هل يريد نيتشه حبس العقل بشكل منفصل عن المال؟[61]

دخل شومبيتر على الخط لاحقاً واعتبر أن هذا الأمر مستحيلاً. فالمال سينتهي به الأمر دائماً بالبحث عن العقل لأنه في حاجة إليه. ويتبنى نيتشه نفس الفكرة: "العصر يحب العقل ويحبنا. إنه في حاجة إلينا". لكن نيتشه لا يعتبر أن الفضل يعود في ذلك للعصر. فهو لا يحب أن يرى أي صلة بين المثقفين والمجتمع الديمقراطي. ولم يُلمِّح للأمر إلا مرة واحدة حينما قال: "في أوروبا، ينبثق الباحث من جميع أنواع الطبقات والظروف الاجتماعية... وبالتالي فهو ينتمي، بشكل أساسي ورغماً عنه، إلى حاملي الفكرة الديمقراطية". لكنه سرعان ما يَتفادى الحديث عن هذه الفكرة فيما بعد لأنها تُمثّل حقيقة غير سارة بالنسبة له.[62]

لإثبات مكانتهم كطبقة أرستقراطية، يرى نيتشه بأن المثقفين ملزمون بالإطاحة بالحكام. ولا تهم في هذه الحالة صفة الحكام (فلاسفة ملوك أو فلاسفة نساك). ويستند في تحليله على حقبة أواخر القرن التاسع عشر حينما كانت تُشكّل كل من الديمقراطية والكنيسة آخر حاجزين أمام فرض الطبقة المثقفة لهيمنتها. ولهذا، وبغرض إثبات تفوّق طبقة رجال الدين العلمانية الجديدة (المثقفين ببساطة)، فعل نيتشه علانية ما فعله أرنولد سراً: إعلان موت الله.

بالنسبة لنيتشه، قد يكون الدين مفيداً فقط في حال ما اعترف بدوره الثانوي. يقول: "في النهاية ... يدفع المرء دائماً ثمناً باهظاً ومرهقاً عندما لا تلعب الأديان دور وسيلة التربية والتعليم (خدام الوئام والإدراك!) ... أي عندما نريد الأديان أن تكون غايات نهائية بدل أن تكون وسيلة...". لقد تجرّأ نيتشه على انتقاد الدين لاعتباره أن الله يلعب دور الغاية في الأديان بدل دور الوسيلة. لكن، تجدر الإشارة في هذا الإطار إلى أن جرأة نيتشه هي التي تجعل منه ذو قيمة، حيث يرى تنافساً بين رجال الدين القدامى ونظائرهم الجدد: "لقد ولى زمن احتكار الكنيسة للتأمل وجعله مرتبطاً دائماً بالحياة الدينية". وكبديل، يقترح نيتشه فكرة هدم الكنائس واستبدالها بمباني تحتضن تجمعات لمناقشة الأفكار العلمانية (الجامعات مثلاً). في هذا الصدد، يقول مخاطباً "طالبي المعرفة": "قريباً سيُولِّي الوقت الذي كنتم فيه ملزمين بالعيش مختبئين في

الغابات مثل الغزلان الخجولة! أخيراً سيصل البحث عن المعرفة إلى مُسْتَحِقِّه؛ حيث ستريد أن تحكم وتسيطر...!"[63]

إنه الدافع وراء ادعاء نيتشه الشهير ب"موت الله". إنه إعلان عن رغبة أو عن شيء يريده المثقفون ويحتاجون إلى أن يكون صحيحاً. إنه أيضاً بيان لحقيقة تاريخية. عاشت الطبقات المثقفة في أوروبا في أواخر القرن التاسع عشر في عالم عِلماني أشيد فيه بالدين من باب المجاملة أو النفاق فقط. وتَطرُّق نيتشه لهذه القضية جعله من أوائل المتحدثين عن فكرة سرية ومكشوفة في آن واحد، مُتعلقة بلامبالاة العديد من المثقفين بالدين التقليدي. يُضيف: "إن اللامبالاة العملية تجاه المسائل الدينية التي ولد ونشأ فيها [الباحث] تقوده عموماً إلى الحذر وتجنب الاحتكاك برجال الدين والمسائل الدينية ...".[64]

تُمثل عبارة "الله مات" طريقة استثنائية لوصف عالم حديث مخيّب للظن (نفس حُجَّة ماكس ويبر الشهيرة). ما يُميّز نيتشه عن ويبر يتمثل في شعور نيتشه بسعادة غامرة لأن الله قد مات، ما يَسمح للمثقفين بوراثة وظائف الله ووظائف ممثليه في الأرض: "عند سماع الأخبار القائلة بأن"الإله القديم قد مات"، نشعر نحن الفلاسفة و"الأرواح الحرة" بنور فجر جديد. يفيض قلبنا بالامتنان ... فيُسمح بكل فعل جرّيء لمُحبي المعرفة مرة أخرى؛ يُفتح بحرنا من جديد. ربما لم يسبق أن فُتحت البحار بهذا الشكل من قبل". بكلمات أخرى، موت الله حسب نيتشه أدّى إلى إزالة القيود على الخطاب النقدي الدقيق، وإلى هدم الحدود السلطوية الواجب احترامها.[65]

لكن طَرْحُ نيتشه تَجَاوَزَ حدّ موت الله. فلقد اعتبر الفيلسوف الألماني أن الله قد قُتل. "أين الله؟ ... سأخبرك! لقد قتلناه - أنا وأنت! قتلناه جميعاً". لقد قُتل الله على يد المثقفين العلمانيين الذين طردوه من عالمهم. لكن في قصة نيتشه، لن يستمع أحد إلى "المجنون" الذي يقول هذا الكلام، حيث يخلص إلى أن خبر موت الله لم يصل إلى جمهوره بعد. ولهذا، يظلّ المجتمع جاهلاً بذلك. حتى في موته، يبقى الله خصماً صعباً.

يقول: "بعد موت بوذا، ظلّوا يُظهرون ظله في الكهف لقرون - ظِلٌّ هائل ورهيب. مات الله؛ ولكن بالنظر إلى طبيعة الناس، ستبقى ظلاله ظاهرة لآلاف السنين في الكهوف. ونحن يتعيّن علينا هزيمة ظِلاله أيضاً!" وتكمن هنا مهمة المثقفين، تكمن في هزيمة ظلال الله ورجال الدين الذين يظهرونها.[66]

ورغم كل هذا، لن ننكر خوف نيتشه أحياناً من هذا الوضع الجديد. فهو يَعتبِرُ معظم الأفراد غير مثقفين لأنهم يَسْعَوْنَ نحو الإيمان بدل الخطاب النقدي الدقيق. كتب نيتشه ذات مرة: "يبدو لي أنه لا يزال معظم الناس بحاجة إلى المسيحية... ولهذا، فهي لا تزال تجد المؤمنين بها". ومن هذه الزاوية، يمككنا اعتبار أن كتاب "العلم المرح" لنيتشه ليس كتاباً للعامة. فهو يخصّ فقط المشردين روحياً والمثقفين (في هذه النقطة بالذات ينهار عمل نيتشه كلياً). يُفشي احتقاره للعالم المحيط به مدى ابتعاده عن مكانة الأرستقراطي الحقيقي، حيث ترتبط كل طبقة بأخرى، ويلعب الآخر ومزاياه دوراً وجودياً. لم يستطع نيتشه في الأخير التوصّل إلى علاقة مُرضية بين المثقفين والديمقراطية، أو بين المثقفين والرأسمالية[67].

يظل نيتشه حائراً بين الأرستقراطية والديمقراطية أولاً، وبين الدين والإلحاد ثانياً، وبين الخوف والفرح ثالثاً. يعترف نيتشه بهذه المعركة الداخلية على أنها نموذجية للروح المُثقفة: "... وربما قد لا تكون هناك اليوم علامة أكثر حسماً من "طابع أسمى"، وطبيعة روحية أكثر من تلك الخاصة بالانقسام، والتي تُجسّد ساحة معركة حقيقية لهذه القيم المتعارضة". غالباً ما حوّل "المثقفون ذوي الوعي المحدود على المستوى الطبقي" حسب نيتشه (في هذه الحالة الغالبية العظمى من المثقفين) مواقفهم المتضاربة إلى شكل من أشكال الكراهية الذاتية. ويُقدّم تاريخ علاقة المثقفين بالفاشية والشيوعية خير مثال على ذلك (انظر الفصل 6).[68]

ولكونه شديد الحيرة، لا يستطيع نيتشه تقديم مخطط لمجتمع بديل. فكلّ ما عَرَضه ودافع عنه، يتلخّص في نداء أخلاقي بسيط: "تُمهد كل العلوم من الآن فصاعداً الطريق

للمهمة المستقبلية للفلاسفة: هذه المهمة تُفهم على أنها حل لمشكلة القيم، وتحديد الرتب بين القيم". يجب على رجال الدين الجدد إنشاء منظومة أخلاق جديدة. ويجب أن تجد الأرستقراطية الجديدة طريقة لفرضها. لم يوضّح لنا نيتشه كيف يمكن أن يحدث هذا، حيث يقوم فقط بتسليط الضوء على ما سيحدث في القرن القادم، عندما يحاول العديد من المثقفين فرض نظام جديد من القيم على مجتمع متمرّد أحياناً. لكن الرغبة في استبدال قيم الرأسمالية كانت منتشرة بالفعل في القرن التاسع عشر. فحتى ألكسيس دو توكفيل، صديق الرأسمالية من نواح عديدة، قد شَعَرَ بذلك[69].

مع صديق كهذا، من يحتاج لأعداء؟ - توكفيل

وُلِد توكفيل سنة 1805، في مرحلة اشتهرت باقتراب تَشَكُّلِ الطبقة المثقفة. ووافته المنية سنة 1859، أي في مرحلة بروزها. لم يكن ألكسيس دو توكفيل أستاذاً جامعياً ولا حاصلاً على درجة الدكتوراه ولا مُولعاً بالبوهيميين (هل كان مثقفاً؟). لو طرحنا عليه هذا السؤال، لأصيب بالحرج، فهو أرستقراطي فرنسي. يتَّصف توكفيل ببعض الصفات التي ذكرت في الفصل الأول، لكنه يظل شخصية مختلفة فيما يتعلق بمسألة العضوية في النخبة المثقفة.

لو سُئل توكفيل عما إذا كان معارضاً للرأسمالية، لأجاب بالنفي، حيث اشتهر بمعارضته للاشتراكية. فبصفته عضواً في الجمعية الوطنية الفرنسية، تبنّى خطاباً معارضاً لإدراج "الحق في العمل" في الدستور الفرنسي لسنة 1848. وكمقابل، اعتقد على إثرها أن الملكية الخاصة تُمثّل "أساس الحضارة". والأهم من ذلك، يَعتبر توكفيل أن الرأسمالية والحرية مترابطين، حيث اعتقد أن لا وجود لأمة تجارية لا تَتَمتّعُ بحرّيتها. بكلمات أخرى، لقد أوجد علاقة خفية بين "الحرية والتجارة"[70].

صاحَبَ دعم توكفيل للرأسمالية احتقارٌ وَجَّهَهُ للرأسماليين أولاً، وشكٌّ عميق في العواقب الاجتماعية والأخلاقية للرأسمالية ثانياً. تتقاطع اعتراضات توكفيل إلى حد كبير مع

المواضيع التي تم تناولها في الفصل الأخير أعلاه. فعلى الرغم من الدعم الذي عبّر عنه للرأسمالية بصفتها أماً للحرية، فمن السهل أن نتخيل أحد أبطال ديكنز في رواية "أوقات عصيبة" وهو يتبنى نفس الرأي مقارنة بكتاب "الديمقراطية في أمريكا" لتوكفيل. يقول: "أعتقد أن الطبقة الأرستقراطية الصناعية التي نراها تنمو أمام أعيننا من أقسى ما وجد على وجه الأرض". كان من الممكن أن تلعب هذه العبارة الأخيرة دور عنوان جيد لرواية ديكنز. يُعتبر الفصل الذي كتبه توكفيل والمُعنون "قد تؤدي الصناعة إلى نشوء طبقة أرستقراطية" مخيفاً ومهيناً على حد سواء، حيث استشهد به لمرات عديدة من قبل الباحثين الذين أرادوا الجمع بين ماركس وتوكفيل. إلى جانب إثارته لشبح أرستقراطية صناعية جديدة، أشار توكفيل أيضاً إلى الجانب المظلم لتقسيم العمل بطريقة أفضل من ماركس: "مع تطبيق مبدأ تقسيم العمل بشكل أكثر شمولية، يصبح العامل أضعف وأكثر محدودية، وأكثر تبعية. تُحقّق التكنولوجيا تقدماً، ويتراجع الحِرفي".[71]

لم يكن توكفيل خائفاً حقاً من أرستقراطية رأسمالية جديدة. لم يعتقد أن ذلك سيحدث. فحتى لو حدث، فستكون الأرستقراطية الرأسمالية الجديدة "واحدة من أكثر الأرستقراطيات محدودية والأقل خطورة" في التاريخ. ما كان يخشاه في الحقيقة يتمثّل في مجتمع رأسمالي يضم الجميع، وليس فقط طبقة البروليتاريين، حيث يشاركون في عملية في تدهورهم الذاتي. سيكون المصدر الرئيسي لهذا التدهور هو "طعم الرفاهية المادية". كان هذا الشغف طبيعياً في المجتمعات الديمقراطية. ولكن إذا كان ذلك طبيعياً للجميع، فقد نشأ مع طبقة واحدة بشكل خاص: "كان الميل إلى إرضاء مطالب الجسد المادية، شهوة من شهوات الطبقات الوسطى، تنمو وتنتشر مع هذه الطبقات التي ينتج منها هذا الميل ليصل إلى طبقات المجتمع العليا.. ويهبط كذلك حتى يَنْفُذَ إلى كتلة الشعب كله".[72]

على الرغم من كل الفوائد التي جلبتها الرأسمالية (كما لاحظها توكفيل)، دفع الميل إلى الرفاهيةِ الأفرادَ إلى الهَوَسِ بكسب المال، لكن لا يعني ذلك أن الرفاهية حثَّتهم على

السعي نحو الثراء. يقول توكفيل: "الهدف هو إضافة بضعة أفدنة إلى حقول الفرد ... لتوسيع المسكن، وجعل الحياة أرخى وأروح للنفس باستمرار... وتلك كلها أغراض تافهة، بدون أدنى شك. ورغم ذلك، فالنفس تتشبّث بها... حتى تحجب عنها أمور سائر العالم، بل وقد تَحُول بينها وبين الله". يَعْتَبِرُ توكفيل الرأسمالية على أنها عبارة عن إغراء دائم للأفراد لتكريس أنفسهم لكسب المال لعائلاتهم على حساب الاهتمام بسائر أمور المجتمع الأوسع. ينغمس الأفراد في الشهوات المادية الصغيرة بدل الاهتمام بالأهداف الأعلى كما يسميها توكفيل. على حد تعبيره: "لا أنتقد المساواة لقيادتها الناس وراء المتع المحرّمة، بل لاستنفاذها لكل جهودهم وحصرها في السعي وراء الحصول على تلك المتع الحلال...وبذلك، ينشأ في العالم نوع من المادية الشّريفة التي لا تُفسد الروح وإن كانت تضعفها، وتعمل في صمت وسكون على استنفاذ مصادر نشاطها". على ما يبدو، فالرأسمالية تسعى وراء الرفاهية المادية وتعمل على تخفيف التوتر في لحظات راحتنا وترفيهنا. فلم يعد من الممكن رفع عقولنا وأرواحنا إلى الممالك العليا التي يرغب المثقفون في أن يسكنوها، ويسقطون من قِممها.[73]

هذا ما يخشى توكفيل حدوثه في كَنَفِ ثقافة تجارية، حيث سيصبح الأفراد منغمسين في دائرة تحقيق "الأهداف التافهة" ما يُعجِّل من سقوطهم "في التراخي بدلاً من الفجور". ففي سعيهم العميق نحو شراء منتزه صيفي، ينسون بقية المجتمع. إنهم يفقدون الاهتمام بالسياسة، إلا عندما تكون مصالحهم المادية المباشرة مهددة. وفي النهاية، يُصبحون على استعداد لمقايضة حريتهم السياسية مع أي شخص يسمح لهم بجني الأموال بشكل سليم. لا يعتقد توكفيل أن هذا الاستبداد مفيد للأعمال التجارية على المدى الطويل، لكنه يخشى ألا يدرك الكثير من الأفراد هذه المسألة في وقت مبكر.[74]

في الواقع، لا يضع توكفيل الرأسمالية والاستبداد في كفة واحدة. فمن الأسباب التي دفعته لاختيار الكتابة عن أمريكا مُتمثل في رغبته في تبيان أن التوفيق بين الرأسمالية والحرية ممكن. وفي نفس الصدد، أكد توكفيل بأن جل الدول التجارية الكبرى في العالم كانت حرة، ولكن، حدث تحوّل فاستولى الجشع على العقل البشري العادي في هذه

المجتمعات لدرجة أنه أصبح يهدد بتدمير جميع القيم الأخرى. وحسب تصور توكفيل، يُشكّل المجتمع الأمريكي خير مثال على ذلك. ففي هذا الأخير، "تظل الاحتمالات المنفتحة على الجشع لا متناهية، ويُصرف انتباه العقل البشري باستمرار عن ملذات الخيال وأعمال العقل، وينخرط فقط في السعي وراء الثروة". عندما يُطوِّر الناس بسرعة طعم الملذات المادية، كما لاحظ توكفيل في أمريكا وتنبأ في أوروبا، وحدث في العديد من الأماكن منذ ذلك الحين، ولا سيما في الصين خلال القرن الحادي والعشرين، "فلا حاجة حينها لتجريد هؤلاء المواطنين من حقوقهم؛ لقد تركوا تلك الحقوق تُفلِت طوعاً ... غالباً ما يكون حب الهدوء العام هو الشغف السياسي الوحيد الذي يحتفظ به هؤلاء الأفراد، ويصبح في نفوسهم أكثر نشاطاً وقوة مع تضاؤل الآخرين وموتهم".[75]

مثل العديد من المثقفين الآخرين، رأى توكفيل أن الرأسمالية تشكّل تهديداً لخصال الشخصية الإنسانية رغم عدم رفضه لها بشكل تام وكلي. كان نقده للرأسمالية حاداً، ولم يكن بالضرورة بنَّاءً. ففي الواقع، لا يمكن تحسين الرأسمالية بمجرد إشعار الرأسماليين بمسألة ضعف تفكيرهم. يُعتبر سعيهم الدؤوب لتحقيق الرفاه المادي ضرورياً لعمل الرأسمالية، بما في ذلك تلك الرأسمالية التي اعترف توكفيل بأنها إيجابية. يرتبط نقد توكفيل لمسألة "ولع الفرد بالمتع المادية" بالهجمات التي شُنّت على الطبقة الوسطى، ويصبح تحليله لهذا الجانب من المجتمع الديمقراطي غير قابل للتمييز عملياً عن نقد المجتمع البرجوازي. وفي هذا الصدد، يُصبح قريباً جداً من أن يُصنَّف على أنه معارض للرأسمالية. يُعدُّ توكفيل في هذا السياق مثالاً نموذجياً للعديد من الكتاب والمفكرين الاجتماعيين والسياسيين الذين قوَّضوا شرعية الرأسمالية دُون مهاجمتها بشكل مباشر. وتظهر استثنائيته في مدى دعمه الصريح للرأسمالية.

على المدى البعيد، ظنَّ تُوكفيل أن علاج إخفاقات الرأسمالية هو في الأساس نفس علاج جميع المشاكل الأخرى وعلى رأسها الحرية، وخاصة الحرية السياسية. في حين ترك علاج مصدر المشكلة، أي الرأسمالية نفسها، دون مساس. لم تكن "صداقة"

توكفيل مع الرأسمالية مفيدة لها بشكل كبير. فإذا حدث وأن اقتبس منه أصدقاء الرأسمالية بعض مقولاته، فهذا راجع لانتقاده للاشتراكية، وليس لمدحه للسوق الحرة. ففي الواقع، كان انتقاده للرأسمالية أكثر فائدة لأعدائها الذين اقتبسوا منه في كثير من الأحيان. ولهذا الغرض، تُعتبر مواقفه نموذجية عند العديد من المثقفين الذين تطرقوا لعلاقة الصراع بين العقل والمال.

شاع سلوك توكفيل بين المثقفين في الفترات الأكثر هدنة التي شهدتها مئة وخمسين عاماً الماضية بشكل أكبر مقارنة بماركس. فلقد ساعد الوضع الطبقي الغامض للمثقفين ووعيهم الطبقي الضبابي على جعل هذا الموقف مريحاً بالنسبة لهم. بصورة أكبر، رغم تحقيق توازن إيجابي كما كان توازن توكفيل، فإن مثل هذه المواقف كانت (ولا تزال) بمثابة خزان لمعارضة محتملة للرأسمالية من جهة، ومصدر ضعف لشرعية المجتمع الرأسمالي من جهة ثانية.

في النهاية، لا يُعتبر توكفيل مختلفاً كثيراً عن أرنولد ونيتشه اللذان اتخذا موقفاً مناهضاً للرأسمالية على الضفة الأخرى. كان له الكثير من الأصدقاء الذين شاطروه نفس الرأي في "المنطقة الحدودية الفكرية" التي كانت تحت سيطرته. وفي الظروف المناسبة، كان من السهل تغيير بعض المواقف. لكن لم يُكتب لذلك الحدوث في القرن التاسع عشر بالنسبة لمعظم المثقفين. بكلمات أخرى، لم تكن عاصفة واندفاع نيتشه، ولا وئام وإدراك أرنولد، ولا إحباطات وتقلبات توكفيل، ولا جميع أتباع ماركس وديكنز وشركاؤه، كافين لتحدّي الرأسمالية بجدية خلال القرن التاسع عشر، حيث تَبَيَّن فيما بعد أن هذه مهمة القرن العشرين بالأساس.

***

طوال القرن العشرين، كان انتقاد المثقفين للرأسمالية عبارة عن خط قاعدي/جهير (bass line) متواصل مع مسار الأحداث المتغيّرة باستمرار. وخلال مرحلة ما بعد الحرب العالمية الأولى، ازداد صوت الإيقاع، وأحياناً، تجاوز الثلاثة أضعاف. أصيب الكثيرون بخيبة أمل بسبب آلهتهم ونخبهم القديمة أثناء الحرب العظمى وما بعدها. كان الكثيرون على استعداد للإنصات إلى رسالة تبشيرية جديدة أَسَّسَها رجال الدين الحديثون، وإلى طبقة جديدة متاحة لطرح الأفكار وإبراز مظاهر القيادة. شوَّه الكُتَّاب والفنانون سمعة الرأسمالية لعقود من الزمن، واقترح المنظّرون الاجتماعيون مخططات بديلة لنفس الفترة تقريباً. لم يكن هناك تأثير واضح باستثناء زيادة عدد الكُتب الصادرة، وتحقيق إصلاح تعليمي واجتماعي. ولكن في مرحلة ما بعد الحرب، اكتست البدائل المعارضة للرأسمالية، التي فقدت مصداقيتها بسبب الحرب ثم الكساد الكبير، شرعية بشكل مفاجئ. ما كان مشكوكاً فيه أخلاقياً، قد يُصبح مقبولاً في حالة ما أعطيك مبلغ مادي مقابله، لكن، ماذا سيقع إذا ما أخِذ منك؟ في الحالات التي يُعزز فيها النجاح الاقتصادي والسياسي "عوامل الجذب" الخاصة بالرأسمالية، دعَّم الفشل "حجة النفور الأخلاقي". ونتيجة الأحداث المأساوية واللاإنسانية التي شهدتها الحرب العالمية الأولى، اكتسبت الحجة القائلة بأن الرأسمالية تُجرِّد الأفراد من إنسانيتهم صيتاً قوياً.

لقد اتخذت المطالب الخاصة باليد المرئية، وبإعادة الأموال إلى جيوب الأفراد، وبإعادة إحياء الأخلاقيات في حياتهم، أشكالاً عدة. وفي نفس السياق، سَعَتْ أقلية بوهيمية من طبقة المثقفين إلى البحث عن ملاذ من الحرب والكساد من خلال الانعزال عن المجتمع، لكن هذا البديل (الانعزال) لم يَلْقَ شعبية حتى الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين. ونتيجة لذلك، تحوَّل العديد من المثقفين إلى الشيوعية أو الفاشية، في حين عادت فئة ثانية إلى التشبث بالجذور الدينية حيث وجدتها معادية للرأسمالية بشكل مُحفّز. وقامت فئة ثالثة بالبحث عن علاج للفوضى الرأسمالية باستعمال

تخطيطات الخبراء، ما ساهم، بشكل مباشر أو غير مباشر، في ظهور وبزوغ الصفقة الجديدة New Deal.

عموماً، وبشكل مُقتضب، صُنِّفت غالبية البدائل التي طُرحت في مقابل الرأسمالية في مرحلة ما بعد الحرب العالمية الأولى على أنها "شبه أكاديمية". وتُشكّل هذه المرحلة بالذات موضوع الفصل التالي.

حواش

1. وهدم الهياكل المُشوهة التي بناها زملاؤهم. في سفر التكوين 11، يُعتبر الله هداماً، فهو يدمر بابل بجعل الناس يتكلمون لغة مبهمة مثل المنظّر النقدي في أواخر القرن العشرين.

2. Orwell, The Road to Wigan Pier, cited in Paul Hollander, Political Pilgrims: Travels of Western Intellectuals to the Soviet Union, China, and Cuba (New York: Oxford University Press, 1981), 502; Tocqueville, The Old Regime and the Revolution, trans. Alan S. Kahan (Chicago: University of Chicago Press, 1998), 1:200-01.

3. Jerrold Siegel, Marx's Fate: The Shape of a Life (Princeton, Princeton University Press, 1978), 391.

4. David McClellan, Karl Marx, His Life and Thought (New York: Harper & Row, 1973), 66.

5. Cited in McLellan, Karl Marx, 280.

6. عندما كتب ياكوب بوركهارت عن "المبسّطين الرهيبين" الذين سيفرضون هيمنتهم على أوروبا، ربما كان يشير إلى ماركس. انظر See Burckhardt, 24 July 1889, Briefe, ed. Max Burckhardt (Basel/Stuttgart: Klett-Cotta, 1980), 9:203.

7. ماركس، "حول المسألة اليهودية"، Marx-Engels Reader, 26. بالرغم من النبرة الدينية الظاهرة في هذا المقتطف، فهو في الحقيقة مبني على تفكير أرسطو الذي أَلِفَ ماركس قراءة مؤلفاته. See Berthoud, Aristote et l’argent, 100.

8. Marx, “Economic and Philosophic Manuscripts of 1844”, Marx-Engels Reader, 82.

9. Marx, “Economic and Philosophic Manuscripts of 1844,” 7, 58, and cited in Avineri, The Social and Political Thought of Karl Marx (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), 110.

10. Marx, Capital, Marx-Engels Reader, 217, 224.

11. Marx, “On the Jewish Question,” 48.

12. Marx, “On the Jewish Question,” 46.

13. Marx to the Chartist Congress, cited in Avineri, Social and Political Thought, 117.

14. على الرغم من أن الكلاسيكيات تجعل من الصعب التطرق لماركس دون استخدام كلمة "رأسمالية"، فإن ماركس نفسه لم يستخدم الكلمة قط رغم تحدثه عن "رأس المال" و "الرأسماليين".

15. Marx, Communist Manifesto, 345.

16. Siegel, Marx’s Fate, 109; Marx, “Contribution to the Critique of Hegel’s “Phi-losophy of Right,” Marx-Engels Reader, 22.

17. Marx, “On the German Ideology,” Marx-Engels Reader, 118-19, 133; “Address to the Communist League,” Marx-Engels Reader, 371.

18. Marx, “Critique of Hegel’s ‘Philosophy of Right’,” 18-19, 23.

19. Marx, “On the German Ideology,” 136-37.

20. Marx, Communist Manifesto, 343.

21. Marx, Letter to Bebel, Liebknecht, Bracke and Others, Marx-Engels Reader, 405.

22. Marx, The German Ideology, 128.

23. Marx, “On the Jewish Question,” 32; “The German Ideology,” 161.

24. Marx, “The Civil War in France,” Marx-Engels Reader, 555-56.

25. Marx, “Economic and Philosophic Manuscripts of 1844,” 60, see also 58-59; Capital, 273, 319; “The German Ideology,” 127.

26. Marx, Capital, 287, 294, 296-98; Communist Manifesto, 341.

27. Marx, Capital, 300; “Economic and Philosophic Manuscripts of 1844, 62-63.

28. Marx, “The German Ideology,” 124. See also “Critique of the Gotha Program,” 388.

29. Marx, “Inaugural Address of the Working Men’s International,” Marx-Engels Reader, 380; “On the Realm of Necessity and the Realm of Freedom,” Marx- Engels Reader, 319; “Early Writings,” cited in Avineri, The Social and Political Thought of Karl Marx, 106; Tocqueville, Democracy, 550. ينتقد ماركس الرأسمالية في الواقع لأنها تحدّ من جاذبية العمل لدرجة يصبح العمال في حالة تفضيل لأوقات الفراغ! "يظهر طابعها الغريب بشكل واضح من خلال حقيقة أن عدم وجود أي نوع من الإكراه للقيام بالعمل، يدفع العمال إلى تجنب [العمل]. لقد أصبح في هذه الحالة مشابهاً للطاعون."

30. Marx, Capital, 319; “On the Realm of Necessity and the Realm of Freedom,” 320. On work as art in Marx, see Avineri, The Social and Political Thought of Karl Marx, 228.

31. يُعتبر تباين Toennies مشابهاً لتباين Maine بين "المكانة" و "العقد". أشاد به Toennies وانتقده في نفس الوقت. يرى Toennies هذا التطور بشكل سلبي أكثر من Maine. لكن في الحقيقة، أصل هذا التباين موجود في كتابات أرسطو..

32. Ferdinand Toennies, Community and Civil Society, ed. Jose Harris, trans. Jose Harris and Margaret Hollis (Cambridge, Cambridge University Press, 2001), 257-58.

33. Toennies, Community and Civil Society, 251, 255, 257-58.

34. Toennies, Community and Civil Society, 19, 22, 50, 248.

35. Toennies, Community and Civil Society, 18, 65, 68.

36. Toennies, Community and Civil Society, 52, 65, 168, 249.

37. Toennies, Community and Civil Society, 164-65.

38. Toennies, Community and Civil Society, 173.

39. Toennies, Community and Civil Society, 123, 164-65, 257-58. Toennies leaves a small loophole for the “genius.” See Community and Civil Society, 156, 161.

40. Toennies, Community and Civil Society, 174, 257-58, 260.

41. Toennies, Community and Civil Society, 210.

42. David Riesman, Thorstein Veblen: A Critical Interpretation (New York: Continuum, 1960), 1-44.

43. Thorstein Veblen, The Theory of the Leisure Class (New York: Viking, 1953) 75, 218.

44. Thorstein Veblen, The Engineers and the Price System (New York Viking: 1933), 9; Theory of the Leisure Class, 114.

45. Veblen, Theory of the Leisure Class, 154.

46. Thorstein Veblen, The Higher Learning in America: A Memorandum on the Conduct of Universities by Business Men (New York: Augustus M. Kelley, 1965), 208-09.

47. Riesman, Thorstein Veblen, 105; Veblen, The Engineers and the Price System, 52-53, 55, 58.

48. Veblen, The Higher Learning in America, 151, 200.

49. Matthew Arnold, Culture and Anarchy, in Selected Prose, ed. P. J. Keating, (London: Penguin, 1970), 251, 254; Arnold, Culture and Anarchy (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1969), 156.

50. Arnold, Culture and Anarchy, 156, 159; Arnold, Culture and Anarchy, in Selected Prose, 211.

51. أخذ أرنولد موازنة الوئام والإدراك، بالجمال والذكاء من كتاب جوناثان سويفت Battle of the Books. انظر: Arnold، Culture and Anarchy، in Selected Prose، 213؛ أرنولد، الثقافة والفوضى، في نثر مختار، 134، 213، 218-19. See Arnold, Culture and Anarchy, in Selected Prose, 213; Arnold, Culture and Anarchy, in Selected Prose, 134, 213, 218-19.

52. Arnold, Culture and Anarchy, in Selected Prose, 257.
يقارن أرنولد "الباحث غير الراضي" (ويعتبر نفسه كذلك) بـ "تيار الرضا التام عن الذات في صفّ الطبقة الوسطى. Culture and Anarchy, in Selected Prose, 250.

53. Arnold, Culture and Anarchy, in Selected Prose, 258.

54. Arnold, Culture and Anarchy, 225, 272.

55. Arnold, Culture and Anarchy, 205-07, 286.

56. Friedrich Nietzsche, The Gay Science, ed. Bernard Williams, trans. Josefine Nauckhoff (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 29-30.

57. Nietzsche, The Gay Science, 31, 41, 64, 243; Beyond Good and Evil, trans. Walter Kaufmann (New York: Vintage, 1966), 37-38. Nietzsche sometimes searches for a word to describe what he here calls “philosophers,” and I call “intellectuals,” a term he would have rejected as too academic.
يبحث نيتشه أحياناً عن كلمة بديلة لوصف ما يسميه هنا ب"الفلاسفة"، وأنا أسميهم ب"المثقفين"، وهو مصطلح كان سيرفضه باعتباره آكاديمياً صرفاً.
See The Gay Science, 203.

58. Nietzsche, The Gay Science, 119.

59. Nietzsche, Beyond Good and Evil, 74; On the Genealogy of Morals, trans. by Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale (New York: Vintage, 1969), 108; The Gay Science, 69. لقد كنت حراً في استبدال "العقول" بـ "الأرواح" في عملية الترجمة، وذلك بهدف تقريب القارئ من المصطلح الذي أعتقد أن نيتشه كان يقصده وأشار إليه بالكلمة الألمانية الغامضة Geist

60. Nietzsche, The Gay Science, 189, 246, Beyond Good and Evil, 121-22, 125, 134, 140; On the Genealogy of Morals, 154.

61. Nietzsche, The Gay Science, 77.

62. Nietzsche, The Gay Science, 136, 206, 244.

63. Nietzsche, The Gay Science, 119, 159-60; Beyond Good and Evil, 74.

64. Nietzsche, Beyond Good and Evil, 70.

65. Nietzsche, The Gay Science, 159-60; On the Genealogy of Morals, 115.

66. Nietzsche, The Gay Science, 109-110, 119-120.

67. Nietzsche, The Gay Science, 205.

68. Nietzsche, On the Genealogy of Morals, 52.

69. Nietzsche, On the Genealogy of Morals, 56.

70. Alexis de Tocqueville, The Old Regime and the Revolution, 2:91; Tocqueville, “Voyage to England and Ireland in 1835,” in Oeuvres complètes (Paris: Gallimard, 1958), 5:90-91.

71. Tocqueville, Democracy in America, 651-52.

72. Tocqueville, Democracy in America, 507, 618, 652.

73. Tocqueville, Democracy in America, 621-22.

74. Tocqueville, Democracy in America, 621.

75. Tocqueville, Democracy in America, 516, 630, 793-94.

القسم الثالث

انتصارات ومآسي الروح المعادية للرأسمالية:
القرن العشرين (1914-2001)

6

الحرب

لماذا لم تعد الثورات الكبرى نادرة؟

اعتُبِر تحليل توكفيل للمجتمع الديمقراطي محورياً في هذا الكتاب. فحتى هفواته، يمكن تصنيفها على أنها مفيدة في هذا السياق. فهي بالغة الأهمية في عملية فهم الدور الذي لعبه المثقفون في القرن العشرين. في الواقع، أشار توكفيل إلى أن "الثورات الكبرى ستصبح نادرة"، في حين أن القرن العشرين قد شهد ثورات أكبر مقارنة بأي ثورات أخرى في التاريخ. بالتالي، يصبح في هذه الحالة طرح توكفيل خاطئاً.

في الحقيقة، يتبادر للذهن سؤال أساسي حول الأسباب التي جعلت الفيلسوف الفرنسي يرتكب هذه الهفوة. اعتقد توكفيل أن الثورات الكبرى ستصبح نادرة لأن "كل الثورات التي غيرت وجه الأمم تقريباً صُنِعت لإيقاف اللامساواة". وحَسِبَ أن هذا الدافع سيختفي في المجتمعات التي كانت قائمة على المساواة مثل أمريكا أو أوروبا بشكل خاص. فبمجرد أن يصبح بحَوزة الفرد شيء قد يخسره، سيتخلى عن الدوافع الثورية التي تُحركه. بالإضافة إلى ذلك، سيؤدي انتشار الرأسمالية إلى تثبيط الثورات. في هذا السياق، يقول توكفيل: "... لا علم لي بأمر يتعارض مع الأعراف الثورية أكثر من الأعراف التجارية. تعتبر التجارة في الأساس عدواً لكل المشاعر العنيفة. تحب التجارة الاعتدال، وتفضل المساومة، وتحرص على تجنب الغضب. فهي صبورة ومرنة وملحّة، ولا تلجأ إلى التدابير المتطرفة إلا عندما تكون مضطرة بشكل كبير للقيام بذلك". ولهذا السبب، اعتبر توكفيل أن عدد الثورات الكبرى سيقِلُّ بشكل ملحوظ.

واستعمل هذه الطريقة في التعبير ليشير، بشكل حذر، إلى صعوبة حدوث ثورات في المستقبل. في الحقيقة، يبدو أن مآلات ثورات سنة 1848 أثبتت أن توكفيل كان على حق، لأن جميعها باءت بالفشل، ولم تنجح أي واحدة منها في الحفاظ على السلطة[1].

بيد أن الحديث عن ثورات القرن العشرين يُغيّر المعطيات المطروحة. فلم يأخذ توكفيل في الحسبان المثقفين في كتابه "الديمقراطية في أمريكا". وحاول معالجة هذا الإغفال جزئياً في كتابه "النظام القديم والثورة" عند تطرقه للثورة الفرنسية، حيث خصص فصلاً للخصائص الثورية للمثقفين الفرنسيين في القرن الثامن عشر، لكن لم تتح له الفرصة أبداً للنظر في العواقب بعيدة المدى.

عندما ننظر إلى طبيعة الطبقة المثقفة في المجتمع الديمقراطي، فإننا نقطع شوطاً طويلاً نحو تفسير خطأ توكفيل. إذا كان توكفيل محقاً في اعتباره أن "الرجال في الديمقراطيات لا تعلوهم رغبة طبيعية في اندلاع الثورات، بل هم في الحقيقة يخشونها أيضاً" بسبب ممتلكاتهم، فإن هذا الاعتبار لا يثقل كاهل المثقفين. إذا كان توكفيل محقاً في قوله إن الأقليات الصغيرة وحدها من "ترغب في الثورات في المجتمعات الديمقراطية، ولكن الأقلية تعتبر كافية في بعض الأحيان لإحداث ثورة"، فإنه يمكن اعتبار أن المثقفين أقلية من هذا الصنف. وللمرة الثالثة، إذا كان توكفيل على حق في أن الأفراد في المجتمعات الديمقراطية "يغيّرون ويحوّلون ويستبدلون عناصر ثانوية كل يوم، وحريصون في نفس الوقت على عدم المسّ بعناصر الأساسية، فذلك يُفسّر حبهم للتغيير، وخوفهم الموازي من الثورات". بكلمات أخرى، إن المثقفين هم الأشخاص الأكثر استعداداً في المجتمع الديمقراطي لتحدّي الافتراضات الأساسية، والأكثر اعتياداً على القيام بذلك[2].

تساعد ظاهرة أخرى وصفها توكفيل بأنها طبيعية بالنسبة للمجتمع الديمقراطي في تفسير كل من سبب ميل العديد من المثقفين إلى القيام بالثورات، والأهم من ذلك، قدرتهم على توفير عدد كاف من المناصرين للنجاح في تدبير هذه الأخيرة. أدرك توكفيل أن من

المُقدّر للرأسمالية الازدهار في عالم ديمقراطي. لكن، في نفس الوقت، توقع رداً قوياً من طرف الأقلية: "سأندهش إذا لم يحرز التصوُّف تقدّماً في بلد منشغل فقط برفاهيته". ويضيف بعد ذلك: "لم يعد بإمكان الرأسمالية العثور على اتجاهاتها، وغالباً ما تُهَرْوِلُ دون توقف نحو ما وراء حدود المنطق السليم". بعبارة أخرى، قد يتخلى تماماً رافضو الرأسمالية عن حذرهم وينضموا إلى دين العصر الجديد أو الحزب الشيوعي المحلي، ويقومون بإطلاق شرارة الثورة.[3]

وفي ظلّ كل هذا، لا طبيعةُ المجتمع الديمقراطي ولا طبيعةُ الطبقة المثقفة كافيتين لتفسير موجة الثورات التي اندلعت في العالم الغربي بعد الحرب العالمية الأولى. فرغم أنها تُعتبر أحداثاً مهمة، لكن لم يكن من الممكن التنبؤ بها. وحتى ولو لم تندلع الحرب العالمية الأولى، كان سيظل العديد من المثقفين رافضين للرأسمالية. غير أنه تجدر الإشارة إلى صعوبة تحول الصراع بين العقل والمال إلى حرب دموية في حال عدم اندلاع الحرب العالمية الأولى.

الاستمرارية والتغيير بعد الحرب العالمية الأولى

لقد غيّرت الحرب العالمية الأولى، في نفس الوقت، كل شيء ولا شيء. تلك كانت تراجيديتها. وبعد انتهائها، عادت الأمور لما كانت عليه باستثناء 15 مليون قتيل و22 مليون جريح. عدا القتلى والجرحى، أجّجت فترة ما بعد الحرب، في كثير من النواحي، نَزَعَات tendencies فترة ما قبل الحرب. وإبّان ذلك، كانت الحرب العالمية الأولى نقطة تحول في تاريخ العالم أولاً، ونقطة تحول في الصراع بين العقل والمال ثانياً.

لم تترك الحرب العالمية مجالاً للاعتدال، حيث كانت عادات الحرب متأصلة في كل دولة. وسواء وجد الأفراد تجربة الحرب مروّعة، أو مثيرة للإعجاب، أو كلاهما، فقد بنت أفكارهم وشكّلت لهم نموذجاً يُتَّبَعُ. لكن كان التصور الذي بدا عليه شكل هذا النموذج متعدداً. بالنسبة للبعض، اعتُبر إنشاء اقتصاد مركزي مخطط في زمن الحرب

جوهر ما علمته الحرب للأفراد، في حين أن البعض الآخر رأى في روح الزمالة للخطوط الأمامية في الحرب، أو الوحدة خلفها، أو عبادة/ كراهية التكنولوجيا ذلك الجوهر الخفي. أما بخصوص تصوّر المثقفين، فلقد مثَّلت الحرب إحياء الجماعة المشتركة التي كانوا يتوقون إليها. جعلت الحرب إنشاء مثل هذه الجماعة المشتركة بشكل مستعجل في وقت السلم أمراً ضرورياً.

من الصعب معرفة ما إذا زاد عدد المثقفين الذين يعارضون الرأسمالية بعد الحرب مقارنة بمرحلة ما قبل الحرب، لكن ما هو جديد متعلق بالأساس باكتساب عدم رضاهم لمعنى جديد في السياق السياسي لما بعد الحرب. فلقد أصبحوا يضطلعون بمهمة أخلاقية باعتبارهم رجال دين زائفين، حيث سعوا دائماً إلى إيجاد الدلالة والبنية الأخلاقية في الأحداث التاريخية. وبالإضافة إلى ذلك، حرَّكت الحرب العالمية الأولى مجموعة من الأفراد العاديين للبحث عن المعنى في الحياة أيضاً. أراد المثقفون رؤية معبد ظاهر ويد مرئية تديران أمور العالم. لقد سعوا لإعادة سَحْرِ re-enchant العالم بغرض إيجاد مصادر جديدة للأخلاق، وإيجاد معنى في الأمة أو البروليتاريا أو البدائل المعادية للرأسمالية كالمسيحية التقليدية. بفضل ذلك، أصبح لخصائص المثقفين فجأة صدى واسع في المجتمع ككل.

انتشر الشّعور بخيبة الأمل من الديمقراطية الرأسمالية على نطاق واسع بعد الحرب العالمية الأولى. وفي هذا السياق، كتب توكفيل أن "التفضيل الذي يظهره المرء للحكومة المطلقة والواسعة يتناسب بشكل مباشر مع ازدراء المرء لبلده". بعد الحرب العالمية الأولى، انتشر ازدراء الحكومة الديمقراطية في جميع أنحاء المجتمع، حيث أدى ذلك إلى زيادة التعاطف، خاصة في صفوف المثقفين، مع العنف والثورة والحكومات الشمولية. كان يُترجم بدعم للشيوعية وللفاشية أو "للطرف الثالث" الثوري. في سنة 1914، أي في موعد اندلاع الحرب العالمية الأولى، كان الصراع بين العقل والمال يعتبر من الصراعات القديمة. ولكن مباشرة بعد الحرب العالمية الأولى، ألقى المثقفون الأواني المنزلية في وجه خصومهم، ووضعوا فناجين الشاي المتبقية الخاصة بهم جانباً، وحملوا

بنادقهم. بكلمات أخرى، شهدت نهاية الحرب العالمية الأولى بداية اندلاع الحرب (وليس الصراع) بين العقل والمال[4].

من جهة ثانية، أدى الكساد الكبير في سنة 1929 إلى إقناع المزيد من الأفراد والمثقفين برفض الرأسمالية والانضمام إلى حركة أو أكثر، وذلك قصد استبدالها ببديل أفضل. كانت الأفكار التي اقتصرت في السابق على المنشورات العلمية، الموجودة في الروايات العرضية أو حتى المكتوبة على اللافتات التي حُملت في الشوارع في عيد العمال، قد وصلت إلى السلطة في سانت بطرسبورغ، وروما، وبرلين. ومن جهتهم، تساءل الأمريكيون عن إمكانية حدوث هذا الأمر في أمريكا. في الواقع، سيكون من الخطأ المبالغة في التأكيد على الكساد والاستسلام لإغراء البحث عن تفسير ذو طابع اقتصادي بحت لنجاح الحركات المعادية للرأسمالية بعد الحرب العالمية الأولى. ففي الحقيقة، وصل لينين وموسوليني إلى السلطة قبل الكساد، وازدهر نقد "الطرف الثالث" الاجتماعي الكاثوليكي للرأسمالية قبل اندلاع موجة البطالة الكبرى إلى أوروبا. فمن السهل إدراك أن الفشل الاقتصادي للرأسمالية لم يكن وحده السبب في جعلها مبغوضة عند كل من المثقفين اليساريين واليمينيين.

مباشرة بعد الحرب العالمية الأولى، احتلت أربع حركات معادية للرأسمالية مكانة خاصة في الساحة الفكرية: الشيوعية والفاشية والكاثوليكية الاجتماعية، ومع بعض التحفظات، الصفقة الجديدة New deal. شارك الأربعة جميعاً في الهدف المتمثل في إنشاء مجتمع من نوع جديد، حيث تبنى ثلاثة منهم (الشيوعية والفاشية والكاثوليكية الاجتماعية) مفهوم الثورة. أما الرابعة، أي الصفقة الجديدة، لم تكن ثورية في النوايا أو النتائج، على الرغم من أن معارضيها اتهموها في كثير من الأحيان بأنها كذلك. اختلفت التوجهات الأربع بشكل كبير فيما بينهم. كرهوا في بعض الأحيان بعضهم البعض بنفس قدر كرههم للبورجوازية أو أكثر. عادة ما كان الشيوعيون والفاشيون ينظرون إلى بعضهم البعض على أنهم أعداء المسيح، وكما يكره "المخلصون devotees" في كثير من الأحيان "الزنادقةَ heretics" أكثر من "غير المؤمنين unbelievers"، فإن

الشيوعيين كرهوا الاشتراكيين أحياناً أكثر من الفاشيين. ومن ناحية أخرى، قد يُغيّر الأفراد المثقفون طوائفهم (انتماءاتهم) بينما يظل تبنيهم لعقيدة معادية للرأسمالية ثابتة (اعتقد هتلر أن الشيوعيين السابقين أصبحوا نازيين ممتازين). وفي نفس التوجه، أظهر عدد مذهل من المثقفين تعاطفهم مع كل من الشيوعية والفاشية رغم عدم انتمائهم لواحدة من الاثنتين. من الصعب معرفة ما إذا كان عدم رضا المثقفين عن الرأسمالية في العشرينات والثلاثينيات قد اكتسى قيمة في جانب أكثر من الآخر، لأن دعوات إنهاء الرأسمالية جاءت من كلا الجانبين، وكانت مقصودة وأخِذَتْ على محمل الجد. كأفراد وكطبقة، ساعد المثقفون في إنشاء كل هذه الحركات المعادية للرأسمالية وأثَّروا بشكل كبير على قبولهم. وفي نقاشنا هذا، سنبدأ بما يصعب فهمه، أي بعلاقة المثقفين بمآسي القرن العشرين الكبرى: الشيوعية والفاشية.

الشيوعية: الأحمر والوردي

كان تأثير الثورة الروسية هائلاً، حيث حدث، بشكل مفاجئ، تحوّلٌ اعتُبر لحدود ذلك الحين حلماً. وتمثّل هذا الأخير في اندلاع ثورة ناجحة معادية للرأسمالية. لقد حوَّلت الثورة معارضة المثقفين للرأسمالية طريقة اللعبة من مجرد تسلية إلى عنصر مميت من لعبة الروليت. لقد أظهرت أن ما كان يتحدّث به المثقفين عن الرأسمالية يكتسي أهمية بالغة.

لطالما اعتُبرت رومانسية الثورة جذابة للمثقفين، واختصَّت الثورة الروسية بجاذبية أكبر. تروي ناديجدا ماندلشتام (1899-1980)، الشاعرة روسية خلال الفترة الشيوعية، هذه القصة: "كان أخي ... يقول دوماً إن الدور الحاسم في إخضاع الطبقة المثقفة قائم... بفضل كلمة "الثورة"، التي لا يمكن لأي منهم أن يتحمل التخلي عنها. إنها كلمة استسلمت لها أمم بأكملها، وكانت قوتها كبيرة لدرجة أن المرء يتساءل لماذا لا يزال يلجأ حكامنا إلى السجون وعقوبة الإعدام". على ما يبدو، مثّلت الثورة أفيوناً بالنسبة للمثقفين.[5]

لم يكن المثقفون بحاجة قط إلى تَمَثُّلِ المدينة الفاضلة (الاتحاد السوفيتي على سبيل المثال) في الحياة الواقعية لانتقاد المجتمع. كانت مملكة السماء وعالم الأفكار متاحين بالنسبة لهم كنموذج. لكن وجود ما بدا أنه مدينة فاضلة حقيقية في روسيا جعل رفض الرأسمالية يبدو أكثر عملية وجاذبية. في الواقع، تحوَّل العديد من المثقفين الذين كانوا يتبنون مواقف معادية للرأسمالية إلى التطرف بسبب الحرب العالمية الأولى، واختاروا جميعاً تبني موقف الرفض الكامل للرأسمالية بسبب المثال الروسي. في سنة 1890، اعتُبرت كتابات ماركس قديمة بالنسبة للمفكرين الاشتراكيين الإصلاحيين. وبعد سنة 1919، صُنفت الأفكار الإصلاحية على أنها "عفا عليها الزمن"، وأن أعمال ماركس ولينين هي الوحيدة ذات الصلة والمُهمة. فمثلاً، عندما أطاح الديموقراطيون الروس بالقيصر في سنة 1917، كان ذلك حدثاً مهماً، ولكنه لم يكن حدثاً مُزلزلاً (لطالما توقع الأفراد نهاية الحكم الاستبدادي في روسيا)، لكن عندما أطاح البلاشفة بحكومة كيرينسكي في سنة 1917، اعتَبَرَ العالم الغربي فوراً أن الحدث ذو أهمية فائقة كما ثبُت بالفعل. فلقد تحولت روسيا فجأة، في خيال المثقفين الغربيين، من أمة متخلفة، إلى منارة تضيء الطريق إلى المستقبل. فلم يشبق أن شهد العالم حدثاً من هذا القبيل منذ أن حوَّلت الثورة الأمريكية 13 مستعمرة بعيدة إلى منارة للديمقراطية.

لعبت الثورة الروسية، بالنسبة للمثقفين، دوراً ثنائياً متمثلاً في "الحقيقة" و"الأسطورة". لقد بُشِّروا بالاتحاد السوفيتي على أنه "فردوس اقتصادي"، وأن "الثورة أسطورة". فالأهمية بالنسبة لمجموعة من المثقفين الغربيين تكمُن في مسألة أن روسيا قامت بالثورة، وليس في الأحداث التي تجري فعلاً بداخل روسيا. ففي بدايات سنة 1919، دافع بعض مناصرو الثورة عنها ليس بسبب ما حققته، ولكن لما تنوي القيام به. وبالتالي، يُمكنهم دعم الثورة على أساس ما تعنيه وما تقصده، بدلاً مما فعلته، ما يعني أن الحكم عليها أيضاً سيكون من منظور أخلاقي غير سياسي ولا اقتصادي. لقد قاموا بعزل فحواها عن نتائجها، "فألغوا السياسة لصالح الأخلاق. وهذه إحدى عادات المثقفين القديمة".[6]

بالنسبة للفئة الأخرى لمناصري الثورة الروسية، اهتمّت بالأعداء أكثر مما اهتمت بشيء آخر. فَكُرْهُ البرجوازية والرجعيون للثورة الروسية، سيجعل منها أمراً جيداً. في الأساس، تمثَّل أحد السببين في دعم المثقفين للثورة الروسية في معاداتها للرأسمالية. لقد شكَّلت كراهية البرجوازية، بدل الارتباط بالماركسية، أمراً كافياً لجعل المثقفين يدعمونها. لقد ألغت روسيا الرأسمالية وَسَعَتْ لإنشاء مجتمع قائم على المساواة ما وَضَعَ النظام الشيوعي في صفّ الملائكة.

ولكن وُجدت أسباب أخرى جعلت الشيوعية جذابة بشكل خاص للمثقفين. في سياق آخر، كان البلاشفة، المعروفيون بعد استيلائهم على السلطة ب"الحزب الشيوعي"، حزباً تم تأسيسه وتشكيله من قبل المثقفين، في تماشٍ مع نظرية لينين عن حزب الطليعة. فلقد كانت رؤيته للحزب الشيوعي تجسد فكرة قديمة (وهي فكرة استقطبت عدداً كبيراً من المثقفين). في هذا السياق، تطرَّق ألفين غولدنر لمعاناة المثقفين الغربيين من "عقدة أفلاطون". وأشار إلى حُجَّة أفلاطون التي ذكرها في كتاب "الجمهورية". وتقوم هذه الأخيرة على ضرورة تولّي الفلاسفة، الذين تلقوا تعليماً خاصاً (والمَحْرُمون من حق الملكية الخاصة)، الحُكْمَ في الدولة. ولفترة طويلة، لم يَكُنْ لهذه الحجة تأثير ملموس وواضح. ولكن مع انتشار فكرة الاستحقاق، والوظائف المفتوحة أمام المواهب بعد الثورة الفرنسية (بالموازاة مع تشكّل طبقة المثقفين)، بدا من المعقول، على الأقل لعدد قليل من المثقفين، التحكم والاحتفاظ بالسلطة السياسية تحت أيديهم، عكس من ولد في كنفها أو انتخب من أجلها. ففي فرنسا، قدّمت حركة السيمونية وأوغست كونت وأتباعه، المعروفون باسم "الوضعيين Positivists"، حججهم الخاصة حول دوافع وجوبية حكم المثقفين. وفي إنجلترا، وخاصة في مرحلة القرن التاسع عشر، استعمل كولريدج وخلفاؤه في إنجلترا مصطلح "الرجال المتعلمين" للحديث عن النخبة المثقفة الجديدة كإطراء في حقهم.

لم تَحْظَ هذه الأفكار بتأييد فئة كبيرة من الأفراد. ويتعلّق الأمر حتى بفئة المثقفين التي لم تبد دعمها لها. وظل الأمر كما هو عليه حتى القرن العشرين، حيث اتَّخذت الطريقة

شكلاً جديداً. بإلهام من ماركس، الذي تحدث عن انتقال الإيديولوجيين البرجوازيين إلى البروليتاريا، بدأ المثقفون الماركسيون في صنع دور خاص بهم باعتبارهم قادة سياسيين. في هذا السياق، قدّم الزعيم الاشتراكي الألماني "كارل كاوتسكي" في سنة 1901 تبريراً للدور الذي لعبه المثقفون، أو يجب أن يلعبوه، داخل الأحزاب الاشتراكية قائلاً:

> يُمكن للوعي الاشتراكي الحديث أن ينشأ فقط على أساس المعرفة العلمية العميقة.... إن أداة العلم ليست هي البروليتارية، بل المثقفون البرجوازيون: لقد نشأت الاشتراكية الحديثة في أذهان بعض أعضاء هذه الفئة، وكانوا هم الذين نقلوها إلى البروليتاريين الأكثر وعياً فكرياً ... وهكذا، فإن الوعي الاشتراكي هو شيء يتم إقحامه في الصراع الطبقي البروليتاري من الخارج، وليس عبارة عن عنصر نشأ داخلها بشكل عفوي.[7]

بكلمات أبسط وأسهل، البروليتارية مصدر للصراع الطبقي، والمثقفون مصدر للاشتراكية.

من ناحية مقابلة، أدرك كاوتسكي أيضاً الدور الأساسي الذي لعبه المثقفون في نضال الاشتراكية ضد الرأسمالية. ولكن الأمر المثير للاهتمام لا يتمثل في أن كاوتسكي قد أدرك بشكل سطحي الأهمية الأساسية للصراع بين العقل والمال، بل يتجسد في أن هذا الاقتباس أعلاه تُضُمِّن في كتاب لينين "ما العمل؟"، خاصة وأن هذا المُؤَلَّف لعب دور الكتاب المقدس للحركة البلشفية قبل اندلاع الثورة الروسية، وبعد ذلك، أصبح مرجعاً للحركة الشيوعية بشكل عام.

كان بروز المثقفين بين صفوف البلاشفة ظاهرة فريدة من نوعها، خاصة وأن لينين البلشفي عُرف بمواقفه المباشرة الداعية إلى الدكتاتورية البروليتارية. ففي الواقع، كان من المفترض أن تُمثل تلك الديكتاتورية دكتاتورية الحزب الشيوعي باسم البروليتاريا، وكان من المنتظر أن يُجسّد الحزب الشيوعي أيضاً حزب المثقفين. أيّد لينين وجهة نظر كاوتسكي القائلة بأن الاشتراكية يجب أن تصل إلى العمال عن طريق المثقفين. كان من المقرر أن يُكوِّن الشيوعيون "حزب الطليعة"، وأن يلعبوا دور قادة الطبقة العاملة،

وليس فقط تقمُّص دور ممثليهم. فبدون توفّر قِيَادة مُدربة تدريباً عالياً ومتعلمة من الثوار المحترفين، لن تُصبح الثورة ممكنة. ومن الضروري أن يكون هذا التدريب ذو طابع نظري أكثر منه تطبيقي. "إن دور الطليعية لا يمكن أن يؤديه إلا حزب مسترشد بنظرية متقدمة. فبدون نظرية ثورية، لا يمكن أن توجد حركة ثورية". تخيَّل لينين حزباً شيوعياً يُصبح فيه العمال، أو على الأقل، أولئك الذين يطمحون للانضمام إلى حركة الطليعية، مثقفين. يقول: "واجبنا الأول والأكثر إلحاحاً هو المساعدة في تدريب ثوار الطبقة العاملة الذين سيكونون على نفس مستوى الثوريين المثقفين فيما يتعلق بنشاط الحزب (نشدّد على عبارة "فيما يتعلق بنشاط الحزب"، لأنه ليس من السهل رفع مستوى العمال إلى مستوى المثقفين خاصة فيما يخص بعض النواحي).[8]

في الحقيقة، انجذب المثقفون نحو تصوّر لينين. فباعتبارهم شيوعيين، اكتسى مثقفو الطليعية مكانة النبالة بفضل المعرفة النظرية التي يضطلعون بها. لقد شكَّلوا قادة البروليتاريا المعترف بهم والمرتبطين بجمهور العمال، ولكن بمعزل عنهم، شأنهم شأن الأرستقراطيين. ولقد سبق وأن اعترف العديد من المثقفين الغربيين بأنهم نظروا للبلاشفة كطبقة مثقفة أرستقراطية، وأكّدوا انجذابهم إليهم نتيجة هذا السبب. فلحدود مرحلة ما قبل الحرب العالمية الأولى، مثَّل هذا الجزء سبباً في جذب المثقفين إلى الاشتراكية الماركسية، وفي بعض الأحيان، دافعاً لمعارضتها.

في هذا الصدد، حذّر ميخائيل باكونين، منافس ماركس الرئيسي، من أن طبقة المثقفين الثورية الحاكمة ستعامل الأفراد على أنهم "أرانب". لقد أدرك أنه في المجتمع الحديث "يُشكل المتعلمون، (أي المثقفون)، طبقة منفصلة تشبه في كثير من النواحي الكهنوت. المادية العلمية إلههم، والأفراد الأحياء الحقيقيون ضحاياهم، وهم المُضحُّون الطاهرون والمُرخّص لهم". لقد كانَ باكونين على حق. لا يمكن النظر إلى اللينينيين والستالينيين والماويين وأتباع بول بوت من زاوية إيجابية. لقد تسبّبوا في مقتل الملايين من الأفراد من أجل تأسيس "اشتراكية علمية". وحذّر باكونين من أن "دولة الشعب

عند السيد ماركس" تعني "حكم العقل العلمي، باعتباره أكثر الأنظمة أرستقراطية واستبداداً وغطرسة واحتقاراً من بين جميع الأنظمة الأخرى".[9]

على الرغم من هذا النقد البصير، ناشد باكونين، الذي لعب دوراً تأسيسياً في الحركة الأناركية، نخبة محددة لتشييد مقر سري لنسخته من الثورة القادمة. واعتبر أن هذه المنظمة "يجب أن تتكوّن من أقوى الأفراد وأذكاهم.... [الذين] تخلوا عن كل شيء... كل ما يغري الرجال، كل الملذات المادية وسبل الرفاهية في المجتمع.... يجب أن يكونوا أفراداً يرفضون أهمية تاريخ شخصياتهم وهم على قيد الحياة أولاً، وفكرة تخليد اسمهم في التاريخ بعد وفاتهم ثانياً". إذا شدّد الماركسيون على الجانب الأرستقراطي للثوري المحترف، فقد دعا باكونين إلى ما يمكن وصفه "بالنظام الرهباني". ومن جهته، أدرك غوستاف لوبون من قبل، أي في القرن التاسع عشر، أن "الاشتراكية أصبحت إيماناً ذو طابع ديني".[10]

بعد الحرب العالمية الأولى، انهالت على الشيوعية، وهي أكثر الطوائف الاشتراكية صرامة، سلسلة من الإشادات النابعة من المثقفين بعد اعتناقهم لها. فبوصفهم أرستقراطيين ورجال دين زائفين، جذبهم حزب لينين بشكل ملحوظ. لا تعتبر كلمة "اعتناق" معبّرة وشافية لوصف شعور المثقفين عند انضمامهم إلى الحزب الشيوعي. في هذا السياق، كتب الروائي الإيطالي إينياتسيو سيلونه: "كان بالنسبة لي الانضمام إلى حزب الثورة البروليتارية، ليس مجرد انضمام إلى منظمة سياسية؛ كان يعني تحوُّلًا وتفانياً تاماً.... كل معاني الحياة، والموت، والحب، والخير، والشر، والحقيقة، قد تغيّرت معانيها أو فقدتها تماماً". تدعم كلمات "سيلونه" تصريحاً شيوعياً سابقاً آخر يقول: "من وجهة نظر عالم النفس، لا يوجد فرق كبير بين العقيدة الثورية والعقيدة الدينية التقليدية".[11] على ما يبدو، كان المثقفون مستعدين لإخراج أفكارهم للعلن وتنزيلها بعد البؤس الذي أصاب العالم إبان الحرب العالمية الأولى.

من جهة ثانية، تحدّث آرثر كوستلر بصفته مثقفاً عن رد فعله بعد قراءته لماركس ولينين أول مرة: "أن نقول إن المرء قد 'رأى النور' هو وصف ضعيف للافتتان العقلي الذي لا يعرفه إلا المرتد ... يبدو أن النور الجديد يتدفق من جميع الاتجاهات عبر الجمجمة، ويقع الكون كله في نمط مثل القطع الضالة من لعبة تركيب القطع التي تم تجميعها بواسطة السحر في مرحلة واحدة. هناك الآن إجابة على كل سؤال ....". إن أثر قراءة ماركس ولينين على كوستلر يشبه أثر العهد الجديد للقديس أوغسطين. ببساطة، جعلته مؤمناً.[12]

لكن في الحقيقة، لم تكن الشيوعية مبنية على كتاب ماركس فقط، حيث يعتبر بعض المؤمنين الشيوعيين أن دين الثورة لا يَدين بشكل مباشر لأي كتاب مقدس. لم تكن الماركسية بالضرورة تُمثل مطلباً للمتعاطفين مع الشيوعية. فغالباً ما كان الرفض الروحي للرأسمالية ذو أهمية أكبر. فكما كتب "مالكولم كاولي" المعروف بتأييده للشيوعية: "بدت الشيوعية ... قادرة على توفير الصفات الأخلاقية التي غفل عنها الكُتّاب في المجتمع البورجوازي: الرفقة في النضال، والانضباط الذاتي، والهدف الأسمى". لم يكن لينين ليوافق على فكرته، لكنه استفاد منها رغم ذلك. [13]

كانت الجاذبية الأرستقراطية والدينية للشيوعية فعّالة بعد الحرب العالمية الأولى، وكان كل من علم ودين الشيوعية أساسياً لتبرير القتل الجماعي. منذ الأشهر الأولى للثورة البلشفية والحرب الأهلية الروسية التي تلتها، أظهر الشيوعيون القليل من الاهتمام بحرية الأفراد أو الحياة البشرية. ونتيجة ذلك، استطاعت مجموعة من المثقفين الراديكاليين، مثل روزا لوكسمبورغ، الإدراك السريع لوجوديتهم (في بدايات سنة 1904، انتقدت روزا لوكسمبورغ لينين لأنه أنشأ حزباً تديره أوليغارشية من المثقفين هدفهم الوحيد الوصول إلى السلطة كيفما كان ثمن).[14] في حين أن مجموعة أخرى من المثقفين، لم تُعتبر لا إقالة الجمعية التأسيسية الروسية في سنة 1918 أولاً، ولا مذبحة بحارة كرونشتات وحظر بعض الأحزاب السياسية في عشرينيات القرن الماضي ثانياً، ولا موت الملايين بسبب الجوع في أوكرانيا ثالثاً، ولا محاكمات موسكو في الثلاثينيات

عندما حُكم على العشرات من كبار الثوار بالإعدام بتهم ملفقة وتعرضوا للتعذيب للحصول على اعترافات منهم رابعاً، كافية لزعزعة عقلهم أو إيمانهم بالعقيدة الشيوعية. لماذا؟ لتوفّر مجموعة من الأسباب تُبرر إصرار المثقفين على الخطأ الذي ارتكبوه (انظر أدناه)، بيد أن هناك سبباً يُفسر بشكل خاص دوافع انجذابهم إلى الشيوعية واستعدادهم لقبول فظائعها.

انتمى المثقفون الشيوعيون إلى ما يسميه ماكس ويبر، خلال معالجته لمسألة علم الاجتماع الديني، "أرستقراطية الخلاص Salvation Aristocracy". يقول:

> تشعر كل منظمة خلاص... بأنها مسؤولة أمام الله عن أرواح الجميع، أو على الأقل، جميع الرجال المُوكّلين إليها. ومن ثم فإن مثل هذه المؤسسة [الحزب الشيوعي على سبيل المثال] ستشعر بأنها مخوّلة وواجب عليها أن تعارض بقوة وبدون رحمة أي خطر مضلل للإيمان.... عندما يتم تكليف أرستقراطيي الخلاص بأمر من إلههم [أو التاريخ] من أجل هداية عالم الخطيئة... فهم يُولدون حملات صيليبية". [15]

من أجل خلاصهم وخلاصك، يقتل هؤلاء الصليبيون بلا رحمة ويموتون بتفان. فالمثقفون الغربيون المعاصرون قد يتم تصنيفهم مثلاً على أنهم طبقة أرستقراطية مُخلّصة لها قيم متعددة قادرة على ربط دواخلها بوسائل مختلفة لتحقيق الخلاص من الرأسمالية (الشيوعية واحدة منها). وفي هذا الصدد، تُمثل الثورة، أو الجنة الجديدة، الخلاص الذي يسعون إليه من أجل ضمان خلاص باقي إخوانهم المؤمنين. إن هذا دور مجيد وجذاب للغاية. فلقد سعى قلة من المثقفين الذين انضموا إلى الحركات المناهضة للرأسمالية أو أصبحوا شيوعيين إلى التحوّل إلى قتلة جماعيين. لكن بمجرد الالتزام بالقضية، يُصبح الجهاد الثوري مرجحاً.

في حديث آخر، تُشكّل طبيعة الدين الماركسي اللينيني الجديد قضية ألقت بظلالها على القرن العشرين. لقد كان دين التاريخ ديناً ذو ميزة إضافية للمثقفين من منظور نقدي لأنه أصبح يتنبوًّأ مرتبة العِلم. في الحقيقة، أقرّ ماركس بأن للتاريخ نهاية متوقعة. كانت الأيام الأخيرة قد اقتربت، وكانت نهاية البرجوازية، وجميع الطبقات الأخرى، قد

أوشَكَت. بعد الحرب العالمية الأولى، بدا هذا الادعاء معقولاً. كانت الطريق إلى الجنة من خلال الثورة والنصر والفردوس مضمونة في المستقبل غير البعيد. كان الشيوعيون حزب "إله الحتمية التاريخية"، وهو إله يجمع بين العديد من السمات المسيحية (على سبيل المثال المساواة الراديكالية، ويوم الحساب، وعصر حكم عودة المسيح مع العلمنة الراديكالية والخطاب النقدي الدقيق). كانت الشيوعية ديناً وعلماً في نفس الوقت.

خلال فترة الكساد، عندما ادعى الشيوعيون فهمهم للاقتصاد وعدم فهم الرأسماليين له، اعتُبر الادعاء الشيوعي باليقين العلمي جذاباً مثل ادعائه الشبه الديني بامتلاك الحقيقة. لم تكن "نظرية قيمة العمل" لماركس الأمر الذي يهتم به الأفراد في الاقتصاد الشيوعي. فما جذب المثقفين والعديد من الأفراد فعلاً إلى الشيوعية خلال فترة الكساد تعلَّق بالفكرة العلمية للتخطيط الاقتصادي. في الواقع، كان الشيوعيون والفاشيون والكاثوليك الاجتماعيون وأصحاب النفوذ في الصفقة الأمريكية الجديدة مفتونين بفكرة الاقتصاد التخطيطي ليحل محل الفوضى الاقتصادية والروحية الناتجة عن الرأسمالية. نوقش الاهتمام العام بالتخطيط بين الحركات المعادية للرأسمالية تحت عنوان "الصفقة الجديدة"، لكنها أعطت جاذبية "علمية" إضافية للشيوعية.

بالنسبة لبعض المثقفين، كانت الجاذبية الأرستقراطية والدينية والعلمية للشيوعية مزيجاً مثالياً. لقد وهبوا أرواحهم للثورة بينما وهبوا عقولهم للعلم. وبما أن الماركسية اللينينية كانت تُصنَّفُ على أنها علم، فقد شكَّلت الشيء نفسه. كان يمكن للمثقفين أن يُصبحوا كهنة في كنفها، وأن يحافظوا على استعمال الخطاب النقدي الدقيق، وضمان حكم العالم في نفس الوقت. ناشد الحزب الشيوعي جميع جوانب الهوية الاجتماعية والأخلاقية للمثقفين تماماً كما ناشد ماركس جميع جوانب رفض المثقفين للرأسمالية. فكذلك أعطت الشيوعية للمثقفين مجالاً لاستعمال الصوت الأخلاقي وممارسة الوظيفة الكهنوتية، بالإضافة إلى تطبيق الخطاب النقدي الدقيق الخاص بهم. لقد أنتجت القدرة على الجمع بين الوعظ والعلم وإحساس الانتماء إلى طبقة أرستقراطية ثورية شعوراً لطيفاً بالكمال في نفوس المثقفين وعززت التزامهم. لم يكن كل المثقفين منجذبين للعلم والدين معاً. لكن

بشكل منفرد أو جماعي، يجذبان معاً اهتمام المثقفين بقوة إلى الشيوعية. ولحكم شدة صعوبته، اعتُبر هذا التوافق متولّداً من الجحيم.

كان على المثقفين الاستعداد لتحمل الكثير من الإهانات بهدف الانضمام لصف الشيوعيين. وفي الواقع، لم تصدر هذه الادعاءات من طرف أعدائهم فقط. ففي الحقيقة، قد يبدو غريباً قول إن حزب لينين الطليعي الذي ناشد المثقفين ودعاهم لتولي دور قيادي في الثورة قد عاملهم باحتقار. ورغم هذه الدعوة الملغومة، حدث دائماً توتر داخل الحركة الاشتراكية بين العمال والمثقفين. وفي هذا الصدد، حاول لينين في كتابه "ما العمل؟" معالجة جزء من هذا التوتر بعد الثورة الروسية، لكن شهد هذا الخصام تحولاً حيث تصاعد التوتر أكثر بعد وفاة لينين في سنة 1924. من جهة ثانية، أثبت المثقفون بشكل ملحوظ استعدادهم لقبول وضعهم المزدوج كمنظرين أرستقراطيين وخنازير برجوازية. من اللافت للنظر مقدار الإساءات التي كان المثقفون على استعداد لقبولها، بل وحتى إلحاقها بأنفسهم، أثناء خدمة الحركة المعادية للرأسمالية التي اختاروها. يوضح ذلك عمق كراهية العديد من المثقفين للرأسمالية والمشاعر المتناقضة للطبقة المثقفة تجاه نفسها.

أراد المثقفون الشيوعيون أن يكوّنوا كتلة واحدة مع الشعب. "كنا نتوق إلى أن نصبح أحاديين وبسطاء في طرق التفكير. كان الإخصاء الفكري ثمناً ضئيلاً دفعناه لتحقيق بعض التشابه بالرفيق إيفان إيفانوفيتش". بكلمات أخرى، عندما لم يتمكن المثقفون من لعب دور الجاهلين، شعروا بالخجل. في هذا الصدد، يشير "فوريه" إلى وجود "متعة مازوخية متعلقة بفقدان الذات بغرض خدمة قضية ما" بين صفوف المثقفين. فغالباً ما ارتبط دور الكاهن بالإيذاء الذاتي قصد خدمة قضية أسمى. أليست التضحية بالذات، جسدياً ونفسياً، أمراً شائعاً بين رجال الدين في العديد من الأديان؟ كان كهنة الثورة سعداء بأن يعبروا على تفانيهم من خلال تحمُّل الألم باسم الثورة. فعندما أدانهم ستالين وأتباعه، تعزّزت حماستهم الثورية، وازداد، بشكل غريب، دعمهم لستالين.[16]

إذا كان كل هذا أكثر من اللازم، يمكن للمثقفين البقاء خارج إطار الحزب كمناصرين ومتعاطفين وداعمين، والاحتفاظ، على الأقل، بوهم الاستقلال. كان يتم الإشارة إلى المناصرين اللامنتمين للقضية الشيوعية باللون "الوردي" وليس "الأحمر". وفي الحقيقة، وُجد عدد مهم من المناصرين اللامنتمين للقضية الشيوعية، ولم يكن دورهم ثانوياً في حلقة صراع العقل والمال. كان هذا نموذجاً لعلاقة المثقفين بكل الحركات المعادية للرأسمالية، ولكن بشكل خاص مع الشيوعية.

التزمت فئة المتعاطفين "بالقضية عن بعد ليس فقط جغرافياً، ولكن أيضاً عاطفياً وفكرياً". لقد وفّر ذلك مجالًا أكبر لروح الاستقلال الذاتي البوهيمي أكثر مما قدمه الانضباط الرهباني لعضوية الحزب. سمح لهم ذلك بأن يشعروا بأنهم ثوريون، دون الإحساس بواجب الالتزام بمبادئ الماركسية اللينينية. لم يَعتبر معظم المناصرين اللامنتمين أنفسهم ماركسيين، ناهيك عن كونهم لينينيين، لكنهم آمنوا بالثورة. بنى الكثير منهم مواقفهم بالاعتماد على دوافع مسيحية. يقول "أندريه جيد" في هذا الصدد: "ما يقودني إلى الشيوعية ليس ماركس، بل الإنجيل". أيضاً، كتب عالم اللاهوت البروتستانتي الأمريكي البارز، بول تيليش، أن "كل مسيحي حقيقي يجب أن يكون اشتراكياً" وأن "الاشتراكية اقتصاد والمسيحية دينه". وفي نفس الطرح، يقول ديفيد كوت، صاحب الدراسة الأكثر الشمولية عن المناصرين اللامنتمين الشيوعيين، بأن البروتستانت يشكلون الفئة الأكثر احتمالية لتتعاطف مع الشيوعيين بسبب العقيدة. ومع ذلك، فإن الانتشار الواسع للحركة الاجتماعية الكاثوليكية بين المثقفين الأوروبيين يشير إلى أن في حالة وجود فرق بين الكاثوليك والبروتستانت باعتبارهم رفاق للحركات المعارضة للرأسمالية، فإن اللاهوت الكاثوليكي (التوماوي Thomist) قد قدَّم طريقة أفضل ليصبح الفرد مناضلاً ضد الرأسمالية في إطار ديني تقليدي. في الواقع، اكتسب مجموعة من الكاثوليك الاجتماعيين في ثلاثينيات القرن العشرين القدرة على التعاطف والتعايش مع كل من الشيوعيين والفاشيين بشكل كبير. ومنه، يظهر

أن المبدأ الثاني – المسيحي للمحظورات الثلاث قد أثّر بشكل كبير على جميع الحركات المعادية للرأسمالية في منتصف القرن العشرين.[17]

تباينت الأعداد النسبية للشيوعيين الغربيين ومناصريهم حسب تغير الظروف. وتعلق الأمر أيضاً بكيفية تحديد أبطالهم. انصب تركيز المناصرين اللامنتمين الغربيين بعد القمع السوفيتي نحو الانتفاضة المجرية في سنة 1956، أي إلى ما يسمى العالم الثالث، واستبدل المثقفون شخصية ستالين والاتحاد السوفييتي بشخصيات مثل ماو، بول بوت، كاسترو، أو حتى أنور خوجة (من ألبانيا). وفي ظل كل هذه التغيرات، بقي رفضهم للرأسمالية أمراً ثابتاً لا يتغير. يُظهر تاريخ المناصرين اللامنتمين، باعتباره معياراً لا يقارن، طريقة خضوع دعم المثقفين لأي حركة معينة معادية للرأسمالية لرغبتهم في تدمير الرأسمالية. وفي نفس التوجه، وجد ستيفن سبندر، الذي كتب عن خيبة أمله من الشيوعية، أنه من الضروري أن يشير إلى التالي: "عند كتابتي لهذا المقال، كنت أدرك دائماً أن أي انتقاد للشيوعيين لا يبطل الحجج ضد الرأسمالية"[18]. في الحقيقة، كان موقف سبيندر نموذجياً. كان من السهل على المثقف الأوروبي تأييد الشيوعية بغض النظر عن الأخبار الآتية من الغولاغGulag مقارنة بقرار دعمهم للرأسمالية. من جهتها، عرّفت سيمون دي بوفوار هذا الوضع جيداً. تتقمص شخصية هنري في روايتها "الماندرين" الصادرة سنة 1954 شخصية كامو. يصر هذا الأخير على نشر مقالات عن الغولاغ بغض النظر عن حجج الشخصية الروائية التي تمثل سارتر. وفي أحد فصول الرواية، دار الحوار التالي بين هنري الليبرالي الأمريكي وبينيت السوفياتي خلال فترة زمن الحرب الباردة:

- بينيت: باختصار، إذا كان لك أن تختار بين أمريكا والاتحاد السوفيتي، هل ستختار الاتحاد السوفيتي؟
- هنري: "نعم، وأنا لم أجعل الأمر سراً قط."[19]

كان تحليل فوريه للموقف صحيحاً:

> إذا كان عليهم أن يدفعوا ثمن الدفاع عن الحرية ضد ستالين بالموافقة على العقيدة الأمريكية لحرية الأعمال، فكيف يمكنهم بسهولة قبول هذا الخيار؟ من ناحية التكلفة، كان من السهل قبول معاداة أمريكا من الموافقة على معاداة السوفييت، أو بالأحرى، كان أفضل لهم أن يحتفظوا بالراحة الفكرية للنقد المزدوج من خلال رفض كلاهما.... كان الولع بالشيوعية «Philocommunism» أثناء الحرب الباردة أقل حمية من قبل مناهضة الفاشية. لكن احتفظت بعذر معاداة الرأسمالية أكثر من أي وقت مضى....[20]

تعتبر معاداة الرأسمالية مفتاحاً لفهم سبب استمرار المثقفين في دعم الشيوعية. في هذا الصدد، لم يتغير الوضع على الرغم من أن الظروف قد تغيرت. يشير تقرير أزيلت عنه السرية في سنة 2000 إلى "ماهية هذا الوضع الحالي": "في مؤتمر حضرته مؤخراً، انتقل صديق لي يُعرِّفُ نفسه بأنه يساري بارز، والذي كان حتى السقوط الأخير للشيوعية نصيراً متحمساً للقضية البروليتارية، إلى دعم الوحدة القومية العربية. تلى عليه أسماء مثقفين مسلمين غامضين، الذين كما يزعم، يقدّمون بديلاً سياسياً واعداً لأهوان الليبرالية الغربية. لم يتغير شيء...". لقد تطلب الأمر جهداً كبيراً لتحرير المثقفين من الشيوعية. قاموا بوضع رأسهم في الرمل وبدؤوا بملء الكتب بقصص وهمية عن الاتحاد السوفيتي والدول الشيوعية الأخرى. تكسو كل الأفراد أوهام عن محبوبهم، ويتعلق الأمر حتى بأولئك الذين يستخدمون خطاباً نقدياً دقيقاً [21].

أصبح العديد من المثقفين بعد الحرب العالمية الأولى شيوعيين، وأضحى العديد منهم مناصرين لامنتمين للقضية الشيوعية. وصل عدم رضاهم عن الرأسمالية إلى نقطة يرون فيها أن عدم تزايد عدد المثقفين الشيوعيين متعلق بوجود العديد من الحركات الأخرى التي تناشد كرههم للرأسمالية. ومن بين هذه الحركات، كان هنالك منافس واحد رئيسي وثوري ونافذ: الفاشية.

الفاشية

قد يعترض البعض على وصف الفاشية كحركة ثورية، وسيعترض البعض الآخر على اعتبارها حركة معادية للرأسمالية. ويعود هذا الجدل إلى نقاش أكاديمي قديم حول ما إذا كانت حركة مشابهة "للفاشية" قد وجدت سابقاً. يزعم أولئك الذين ينكرون وجود الفاشية أن نازية هتلر وفاشية موسوليني ومختلف الحركات الفرنسية والإسبانية والإنجليزية وغيرها التي تم تصنيفها على أنها "فاشية" تختلف فيما بينها لدرجة أنه من المضلِّل منحهم نفس الاسم. وحسب معايير نفس وجهة النظر هذه، تتشابه هذه الحركات فقط في مسألة أنهم جميعاً قوميون[22].

في الواقع، "المضلل" هو اعتبارهم جميعاً "قوميين" بدلا من "فاشيين". يُستخدم مصطلح "القومية" لوصف كل من حركات الاستقلال أو التوحيد التي ظهرت في القرن التاسع عشر، بالإضافة إلى الحركات المناهضة للاستعمار التي برززت في أواخر القرن العشرين. وكانت هذه الحركات مختلفة عن بعضها البعض أكثر بكثير من الاختلاف بين الفاشيين الإيطاليين والفرنسيين. في الحقيقة، اعتُبر الفاشيون بمثابة قوميين، لكن الفاشية كانت أكثر بكثير من مجرد قومية متطرفة. كانت هناك سمات أيديولوجية وسياسية خاصة بالحركات الفاشية. فمن بين أوجه التشابه بين الحركات الفاشية ادعاءاتها بأنها ثورية ومعادية للرأسمالية. فالجاذبية الشاعرية للثورة نُظر إليها على أنها جزء من الفاشية أكثر من أنها جزء من الشيوعية. ونظر الفاشيون إلى أنفسهم في كثير من الأحيان على أنهم "ثوريون محافظون" بالأساس. فشأنهم شأن كل ثوار القرن العشرين، شملت ثورتهم مسألة معاداة الرأسمالية[23].

تَرَدَّدَ المثقفون اللاحقون، بما في ذلك المؤرخون، في اتخاذ قرار الاعتراف بفكرة أن الفاشية، التي لا يظهرون أي تعاطف معها، تتشارك في العديد من سمات النقد الاشتراكي والشيوعي للرأسمالية التي يُبدُون قبولاً لها. من جهة ثانية، وفي مرحلة عشرينيات وثلاثينيات القرن الماضي، لعبت الفاشية دوراً ثانوياً متمثلاً في تصنيفها على

أنها "مجرد واحدة من الحركات المتنافسة التي تشترك في كراهية مشتركة للمال أولاً، وقيم وحياة البرجوازية ثانياً". يتابع نفس مؤرخ الفاشية الفرنسية الوصف بقوله: "لا تعتبر كل معاداة للمادية فاشية، لكن الفاشية تشكل مجموعة متنوعة من معاداة المادية وتُوجِّه كل التيارات الأساسية لمعاداة المادية في القرن العشرين. بهذا المعنى، تصبح الفاشية حركة ثورية حقيقية". مثل غيرها من الحركات المعادية للرأسمالية، كانت الفاشية مسعى أصيل للجماعة المشتركة. ولهذا السبب، كانت الفاشية حركة سياسية رئيسية في عصرها. لقد بَحَثَ الكثير من المثقفين (وغيرهم من الأفراد) عن مخرج من المجتمع التجاري بحيث بدا الفاشيون مثلهم مثل أي حركة أخرى.[24]

تماماً كما هو الحال مع الشيوعية، كانت أساسيات الفاشية مزيجاً من الأفكار القديمة والأفكار الحديثة. قبل الحرب العالمية الأولى، رفض المحافظون المعاديون للرأسمالية عادةً التكنولوجيا الحديثة. ولكن معظم الفاشيين لم يفعلوا ذلك في الحقيقة. استخدم جيفري هيرف عبارة "الحداثة الرجعية" لوصف هذه الظاهرة. كان الحداثيون الرجعيون:

> قوميون. حوَّلوا ... المشاعر المعادية للرأسمالية... بعيداً عن النشاط الرعوي المتخلف، مشيرين بدلاً من ذلك إلى الخطوط العريضة لنظام جديد جميل يحل محل الفوضى العارمة للرأسمالية في أمة موحدة، متقدمة تكنولوجياً.... ودعوا إلى ثورة يمينية تعيد سيادة الدولة والسياسة على الاقتصاد والسوق ...[25]

يتحدث هيرف عن حالة ألمانيا، لكن وصفه ينطبق أيضاً على الفاشيين الآخرين، خاصة في إيطاليا، حيث كسى الحركة الفنية والأدبية "المستقبليّة" شغف تجاه السرعة والطائرات وموسوليني. خلال فترة الكساد، كان العديد من المثقفين المعاديين للرأسمالية، سواء كانوا فاشيين أو شيوعيين أو مناصري الصفقة الجديدة، "يعتبرون أنفسهم محررين للقوى الراكدة للتكنولوجيا، والتي تم قمعها وإساءة استخدامها من قبل الاقتصاد الرأسمالي" كما تطرَّق لذلك هيرف في حديثه عن الحداثيين الرجعيين. ربط الفاشيون (والشيوعيون) ركود التكنولوجيا ليس فقط بعدم الكفاءة التقنية التي شجعها التركيز الضيق المُنْصَبُّ على الأرباح قصيرة الأمد (كما تفعل الصفقة الجديدة

الأمريكية)، ولكن أيضاً بطبيعة النظام الرأسمالي. ورغم ذلك، وعلى عكس الشيوعيين، رأى الفاشيون أن إحياء التكنولوجيا مرتبط بإحياء المجتمع الروحي: الأمة.[26]

جمع الفاشيون بين النزعة القومية والنقابوية Corporativism. كانوا يحبون استخدام فكرة تونيز المتعلقة بالتمييز بين الجماعة المشتركة والمجتمع (انظر الفصل الخامس). وربطوا التكنولوجيا الحديثة بالرؤى القديمة لمجتمع غير تجاري قائمٌ على عمل الأفراد وحرفتهم، ومنظّمٌ في "مؤسسات تجارية/نقابات Corporations". وفي وصفه لهذا النظام النقابوي، عبّر موسوليني قائلاً: "يُحيي نظام النقابوية إمكانية توحيد الحياة الاجتماعية أخلاقياً وتقنياً. إنها تؤمن بالسعادة في العطاء والتضحية. إنها تتعارض مع كل هدف خاص فريد في الحياة. ولهذا السبب بالتحديد، لا تُصنَّفُ النزعة النقابوية في كنف الأفكار الاقتصادية، بل هي الجوهر السياسي والأخلاقي والديني الفريد للثورة الفاشية". أعطت النقابة الأولوية للجماعة المشتركة والأمة، بدل صبّ اهتمامها على رجل الأعمال. أراد الفاشيون إعادة هيكلة التسلسل الهرمي الاقتصادي التقليدي، وهو التسلسل الذي تأخذ فيه الجماعة المشتركة الأولوية على حسب التجارة. ودعماً لهذا المسعى، يتم الإشارة للإدانة أرسطو اكتناز الثروة chrematistic (انظر الفصل 2)، وكذلك لإدانة ماركس. ناشد كل من هتلر وموسوليني الطبقة العاملة مباشرة، ونجحا في ذلك. لقد أرادا استردادهم من "الشيوعية الدولية" ودعوتهم للولاء للأمة. لم يكن من قبيل الصدفة أن الحزب النازي كان يسمى، حسب التسمية الرسمية، "حزب العمال القومي الاشتراكي الألماني National Socialist German Workers' Party". لقد كانوا قوميين واشتراكيين في آن واحد. فمن ركائز الأيديولوجية الفاشية، قيام المجتمع الوطني على البروليتاريا أولاً، وربط استعادة البروليتاريا إلى حضن الأمة بتحريرها من اضطهاد البرجوازية ثانياً.[27]

تقاسم الفاشيون نفس المشاكل الاقتصادية التي حاول التغلب عليها أرسطو وماركس، حيث إنه "مع نمو الحياة الاقتصادية لتهيمن على الدولة، أصبح المال هو الإله الذي يجب

على الجميع خدمته، والذي يجب على كل فرد أن يُسخِّر ذاته من أجله ويخضع له. أما آلهة السماء، فلقد وُضعت في الزاوية حيث أصبحت تعتبر عتيقة مرَّ عليها الدهر، وتم تعوضيها بعبادة المال". كان هذا وصف هتلر في كتابه كفاحي. كان المقصود من الفكرة أن يكون الاقتصاد الفاشي خاضعاً للأهداف العليا، أي تلك الخاصة بالأمة المتجسدة في الدولة. لقد تبنى الفاشيون قاعدة خاصة بهم للمحظورات الثلاث - "لا تملك أو تكسب المال لنفسك، افعل ذلك من أجل الأمة". لقد جعلت الفاشية الدولة محور المجتمع، وناشدت المثقفين ليصبحوا كهنة للأمة. وتجاوب الكثير من المثقفين مع ذلك. كانت الأمة عبارة عن جماعة مشتركة، وكان تبني ذلك وسيلة المثقفين لإيجاد الشعور بالانتماء الذي يتوقون إليه. فقبل اندلاع الحرب العالمية الثانية، انجذب العديد من المثقفين إلى الفاشية بقدر ما انجذبوا إلى الشيوعية.[28]

من جهة ثانية، وُجد حاجز يمنع المثقفين من أن يصبحوا فاشيين. ادعى الفاشيون في كثير من الأحيان كرههم للمثقفين. في هذا السياق، يوجد قول مأثور شهير، ربما ملفق، منسوب إلى هيرمان غورينغ، أحد رجالات هتلر: "عندما أسمع كلمة "ثقافة، أتحسّس مسدسي!" أحبّ الفاشيون الإيطاليون والإسبان الصراخ باستعمال جملة "تحيا البربرية". لكن أثبت عدد كبير من المثقفين الألمان والإيطاليين وغيرهم تقبلهم لأولئك الذين أعلنوا ازدراءهم للمنطق المُتمثّل في العقل. لكن لماذا؟

تتشابه الإجابة جزئياً في مضمونها مع سبب قبول المثقفين الشيوعيين لسوء المعاملة. أهان المثقفون أنفسهم لتفادي الشعور بأنهم أفراد يعيشون في اغتراب، وللإحساس بانتمائهم إلى الشعب. ولكن كانت هناك أسباب أخرى لذلك أيضاً. قد يهاجم الفاشيون المنطق reason تحت مسميات "المُثُل الروحية العليا".

في الواقع، جذب نقد الرأسمالية الكثير من المثقفين. أيد الروائي الفرنسي جول رومان الفاشية لأنها، على عكس الماركسية، أعادت تنظيم "التسلسل الهرمي الأصيل والطبيعي للقيم". اقتصر هجوم الفاشيين على الثقافة "المنحطة"، أي ثقافة التجارة، ولم

يهاجموا ثقافة الشعب الأصيلة أو مثقفي الشعب الحقيقيين. وعليه، يقول "جيوفاني جنتيلي"، الفيلسوف والناطق شبه الرسمي باسم الفاشية الإيطالية (والذي كان وزير التعليم سابقاً): "تستهين الفاشية بالثقافة التي هي مجرد زينة .... تسعى الفاشية إلى خلق ثقافة يتم فيها تسليح الروح وتقويتها من أجل الانتصار في المعارك الجديدة باستمرار. هكذا يجب أن تكون وحشيتنا، وحشية المثقفين". بالنسبة إلى جنتيلي، تهاجم الفاشية المثقفين في حالة واحدة، أي عند انعزالهم عن الأمة[29].

إذا كان قد هاجم الفاشيون المثقف باعتباره أرستقراطياً منعزلاً، فقد أثنوا عليه في نفس الوقت باعتباره كاهناً للقومية، ودعوه إلى الدخول من الباب الخلفي لممارسة دور قيادي، والتّحَدُّثِ باسم المُثُل الروحية/الفكرية المعادية للمجتمع الرأسمالي. قال هتلر بأن "طبقاتنا المثقفة، خاصة في ألمانيا، معزولة ومتحجرة لدرجة أنها تفتقر إلى التواصل الحي مع من هم تحتها. نحن نعاني من هذا الأمر ... ". هكذا تتجسد حسرة المثقف الكلاسيكي للانفصال عن الشعب والتي هي حسرة يمكن العثور عليها أيضاً في كتابات موسوليني. ومع ذلك، بمجرد اتصالهم بالشعب، مثَّلَ المثقفون، خاصة الفئة ذات المستوى التعليمي العالي، "قادتهم الطبيعيين" وفقاً لهتلر. لابد وأن يكون المجتمع المنظم بشكل صحيح "في حد ذاته تجسيداً للمسعى الرامي إلى وضع الأفراد المثقفين فوق الحشود، وبالتالي إخضاع هذه الأخيرة إلى الأولى". يجب تثقيف المثقفين لمحاربة الرأسمالية نيابة عن الأمة. "يجب أن يوجد فرق حاد بين التعليم العمومي والمعرفة المتخصصة. يعتبر هذا الأخير مُهدَّداً، في عصرنا الحالي بشكل خاص، أكثر فأكثر بالغرق في خدمة المال. لذلك، يجب الاحتفاظ بالتعليم العمومي، على الأقل في موقفه الأكثر مثالية، باعتباره ثقلًا موازناً". كانت هذه المواقف، ولا تزال، نموذجية عند المثقفين. فقد ساعدت الكثيرين على التعاطف مع الفاشية كرفاق درب ومناصرين رغم عدم انضمامهم الفعلي إلى الأحزاب الفاشية[30].

في نفس السياق، اعتُبر هتلر، مثل موسوليني، منتمياً لطبقة المثقفين، رغم أنه لم يكن له أي ميول أكاديمي مثل لينين والعديد من الشيوعيين الآخرين. فلقد كان هتلر بوهيمياً

بالمعنى الكلاسيكي كما تُبين سنواته الأولى باعتباره فناناً فقيراً. فشأنه شأن البوهيميين، كان لهتلر ادعاءاته الأرستقراطية. يقول: "إن فلسفة الحياة التي تسعى إلى رفض فكرة الديمقراطية الجماهيرية وإعطاء هذه الأرض لأفضل الأفراد، أي الأفراد الأسمى، يجب أن تلتزم منطقياً بالمبدأ الأرستقراطي السائد بدواخل هذا الشعب، وأن تتأكد من أن القيادة وأعلى مراكز النفوذ لحكم هذا الشعب تقع على عاتق أفضل العقول". يُعتبر هذا موقفاً أرستقراطياً بشدة، موقفاً كان ليؤيده نيتشه أو فلوبير[31].

لم يكن هتلر مفكراً منهجياً، وأفكاره، إذا تم عزلها والتمعن فيها، سنجد أنها تفتقد، بشكل شبه كلي، للأصالة. لقد كان في الحقيقة مشابهاً لماركس. فكلاهما أخذا أفكار الآخرين وقاما بتبسيطها، غير أن هتلر انطلق بناء على رأس مال فكري أقل بكثير من ماركس. لا يُظهر هتلر أياً من علامات التألق، على الرغم من كونه كاتباً أقل تشوشاً مما يُصوَّر في كثير من الأحيان. لم يكن جيداً جداً في استعمال الخطاب النقدي الدقيق على الرغم من أنه حاول بجدّ إظهار ذلك في كتاب سيرته الذاتية كفاحي (فكونك مثقفاً لا يعني بالضرورة امتلاكك لمستوى جيد). ولذلك، فإن كتاباته تُستخدم لإظهار الدور الذي لعبته الممارسات المألوفة والشائعة والمعادية للرأسمالية في الأيديولوجية الفاشية.

ومن الأمثلة على ذلك هَوْلُ هتلر الكبير من البورصة. يقول في هذا الصدد في كتابه "كفاحي": "يعتبر الاختفاء البطيء للحق في الملكية الخاصة، والانتقال التدريجي للاقتصاد بأكمله إلى ملكية أسهم الشركات، من بين الأعراض الاقتصادية الخطيرة للتدهور الاقتصادي". شأنه شأن أرسطو أو الأكويني، اعتقد هتلر أن الملكية الخاصة مفيدة وذات منفعة، ولكن تحوّلها إلى أموال (الأمر الذي أغاض ماركس) وحِصَص من الأسهم جعل منها غاية في حد ذاتها بدلاً من أداة لتلبية الاحتياجات، ما حوّلها إلى مؤسسة سلبية. بالإضافة إلى ذلك، ربط هتلر شكوى قديمة أخرى بسوق الأوراق المالية والمُتعلقة بشرور الفائدة. فلقد تضمن برنامج الحزب النازي "إلغاء الدخل غير

المكتسب عن طريق الكدح والعمل"، لأن حسب تصورهم، كانت الفائدة وأرباح الأسهم جزءاً لا يتجزأ من البورصة والمؤامرة المصرفية الدولية لليهودية.[32]

بيد أن هتلر كان يعيش في ظروف تاريخية مختلفة عن ظروف أرسطو وماركس، وكانت أفكاره موجهة ضد مجموعة مختلفة من الخصوم (اليهود والشيوعيون بالإضافة إلى الخصم المعتاد "البرجوازية"): "يعبد هذا العالم البرجوازي ... وجهة نظر حياتية لا تختلف بشكل عام عن الماركسيين إلا بالدرجات والشخصيات. يُعتبر العالم البرجوازي في الحقيقة عالماً ماركسياً يؤمن بإمكانية حكم مجموعات معينة من الرجال (البرجوازيين)، بينما تخطط الماركسية بشكل منهجي لتسليم العالم لليهود". أما هتلر، فهو يرفض البرجوازيين والماركسيين الماديين الذين لا يؤمنون بالقيم الروحية والقومية والعرقية. ويتمثل نضاله في محاربة ماديتهم باسم تلك القيم. "ربما أصبح الذّهب اليوم حاكماً حصرياً للحياة، ولكن سيأتي الوقت الذي سينحني فيه الإنسان مرة أخرى أمام إله أعلى. تَدين العديد من العناصر اليوم في وجوديتها إلى التوق إلى المال والثروة، ولكن هناك عدد قليل من هذه العناصر التي سيؤدي عدم وجودها إلى زيادة حدة فقر البشرية". لو لم يكن هتلر من كتب هذه الكلمات، فكم عدد القراء الذين كانوا ليتفقوا معه؟ كانت هذه الكلمات سبباً في تعاطف عدد من المثقفين مع الفاشية[33].

كان كفاح هتلر ضد المادية يعني محاربة الجماعة التي تجسّد كل من الشيوعية والمادية، وكان يقصد بالضرورة الجماعة اليهودية. تطرقنا في الفصل الخامس للعلاقة بين المواقف المعادية للرأسمالية ومعاداة السامية، وذلك فيما يتعلق بمقال ماركس "حول المسألة اليهودية". بالنسبة للنازية، يُرمز لمعاداة السامية "بمعاداة الرأسمالية". أصبح اليهودي حسب منظورهم وثناً ورمزاً سحرياً لشرور التجارة. تحولت معاداة السامية عند النازية من معارضة وشكوى من الرأسمالية إلى اعتراض وشكوى من "عرق معين".[34]

من الصعب التفريق بين معاداة هتلر للسامية (أو أي معادٍ للسامية في القرن العشرين) والمواقف المعادية للرأسمالية بحيث أصبحت جزءاً من معاداة السامية. كما

هو الحال بالنسبة للعديد من المواقف الأخرى للفاشيين، شكَّل اليهود خطراً وجب الحذر منه. عندما تتصاعد معاداة السامية في العالم الغربي، تُصبح الرأسمالية في مأزق. والعكس صحيح إلى حد كبير أيضاً. فعندما تنتشر المواقف المعادية للرأسمالية، تسوء الظروف بالنسبة لليهود. ففي الواقع، ساعدت المواقف المعادية للرأسمالية في قبول أكبر لمعاداة السامية. ومع ذلك، لم تكن معاداة السامية العامل الرئيسي في صعود معظم الحركات المعارضة للرأسمالية في فترة ما بعد الحرب العالمية الأولى. لم تكن حتى بالضرورة جزءًا من الفاشية. كانت محورية بشكل خاص عند الحركة النازية، ولكن ليس لمعظم الحركات الفاشية الأخرى[35].

كانت الفاشية في وضع جيد كحركة معادية للرأسمالية لجذب العديد من المثقفين (وقد فعلت ذلك) سواء بالتحاقهم كأعضاء في الأحزاب الفاشية أو مناصرين بدون عضوية. كما هو الحال مع الشيوعية، ساهمت مواقف المثقفين المعادية للرأسمالية بشكل كبير في صنع تأثير الفاشية. يُشبه الاستفسار عما إذا كان المثقفون، باعتبارهم طبقة، مسؤولين عن ظهور هتلر وموسوليني، التساؤلَ عما إذا كانوا مسؤولين عن ظهور لينين وستالين. وفي هذا الطرح، لخّص مؤرخ للأكاديمية الألمانية مسؤولية المثقفين الألمان بدقة، وكلماته تنطبق بنفس القدر على المثقفين في الحركات المعادية للرأسمالية الأخرى:

> لم يرغبوا بصورة نشطة في انتصار الرايخ الثالث. ولم يتم لومهم على الاقتراحات الفعلية للدعاية للاشتراكية القومية. كانت مسؤوليتهم غير المباشرة سلبية أكثر منها إيجابية. لقد كانت مسألة تقارب أيديولوجي وعادات عقلية أكثر من كونها نظريات رسمية، لكن مسؤوليتهم كانت كبيرة رغم ذلك.... خلقوا الفوضى دون مراعاة للعواقب[36].

بعبارة أخرى، "لقد استنزفوا الشرعية الأخلاقية لحضارة بأكملها"، أي شرعية الرأسمالية. ويمكن قول الشيء نفسه عن المثقفين المناهضين للرأسمالية بصفة عامة[37].

الكاثوليكية الاجتماعية

لم يتحول جميع المثقفون الذين قرروا محاربة الرأسمالية، أو القيام بثورة ضدها، إلى الفاشية أو الشيوعية. فقد وُجدت طريقة أخرى أكثر تقليدية لرفض العالم والمُتمثلة في الدين. فبخصوص من لجأ إلى التقاليد المسيحية، قدمت الكاثوليكية مجتمعاً بديلاً معادياً للرأسمالية. مارست هذه الحركات الاجتماعية الكاثوليكية المعادية للرأسمالية، خارج الأوساط الكاثوليكية، والغامضة في غالبها، خاصة بالنسبة للأمريكيين، تأثيرا كبيراً في الثلاثينيات ولا تزال كذلك في القرن الحادي والعشرين.

كان بإمكان هذه الحركات، التي يُصطلح عليها "الكاثوليكية الاجتماعية"، أن تتمعّن في أحداث الماضي القريب والبعيد من أجل إيجاد مايلهمها. فمنها العهد الجديد، والتقليد الرهباني، وفلسفة القديس توما الأكويني (انظر الفصل الثاني)، ومنها أيضاً تاريخ حديث من التدخل الكاثوليكي لصالح الفقراء. منذ سبعينيات القرن التاسع عشر، وقف الممثلون البارزون لرجال الدين الكاثوليك، مثل الكاردينال مانينغ بلندن، والأسقف كيتلر في راينلاند، والكاردينال جيبونز من بالتيمور، في صف النقابات العمالية المُضربة. في سنة 1890، كرّم عمال الموانئ في لندن الكاردينال مانينغ من خلال حمل صورته بجانب صورة كارل ماركس في موكب عيد العمال. ووصلت هذه الحركة ذروتها قبل الحرب العالمية الأولى عندما تكلم عنها البابا ليو الثالث عشر في منشوره الصادر سنة 1891. في هذه الخطبة، ذكّر البابا الأثرياء بأن الثراء يعتبر عقبة أمام الخلاص، وأشار إلى أفكار الأكويني حيث ذكَّر الأفراد بضرورة التخلي عن كل ما يملكون، حتَّى لو تجاوزوا ما هو "مطلوب بشكل معقول لمواكبة مطالب الحياة". ومنه، دعم البابا النقابات باعتبارها شكلاً حديثاً من النقابات التقليدية أو جماعات العمال.[38]

قبل الحرب العالمية الأولى، كان للانطباع الأحاسيسي الكاثوليكي المعادي للرأسمالية تأثير محدود، شأنه شأن الفكر المعادي للتجارة بشكل عام. بعد الحرب العالمية الأولى، مارست الحركات الاجتماعية الكاثوليكية الجديدة نفوذاً واسع النطاق. ففي إنجلترا، لعب

"أصحاب العقيدة التوزيعية Distributionists" بقيادة الكَاتِبَيْن الكاثوليكيين الشهيرين "هيلاير بيلو" و"جي كيث تشيسترتون" دوراً ملحوظاً. أما في أمريكا، حاول الأب كوغلين، الذي كان في البداية مؤيداً للصفقة الجديدة، إنشاء حزب جديد من شأنه "القضاء على الأورام السرطانية للرأسمالية المتدهورة وتجنب العيوب الغادرة للمجتمع الشيوعي" وفشل في ذلك. كان برنامجه الإذاعي في الحقيقة من بين أكثر البرامج شعبية في البلاد. أما بخصوص اليسار الأمريكي، تأسست الحركة العمالية الكاثوليكية في سنة 1933 على يد دوريس داي وبيير مورين، أحد رواد الحركة "الشخصانية".[39]

مثَّلت الحركة "الشخصانية" التي أسسها الفرنسي إيمانويل مونييه أكثر الحركات الكاثوليكية المعادية للرأسمالية نفوذاً بين المثقفين. كانت العديد من أفكار الشخصانية أفكاراً نموذجية للكاثوليكية الاجتماعية بشكل عام. كما أنها غالباً ما تكون مماثلة لتلك ذات الإيديولوجية الفاشية أو الشيوعية. كتب مونييه في هذا الصدد: "لا يوجد أحد تقريباً اليوم، من أقصى حركات اليمين إلى أقصى حركات اليسار، غير معادٍ للرأسمالية". كانت معاداة مونييه للرأسمالية والحركة الشخصانية منتشرة وشائعة في ثلاثينيات القرن عشرين. فلقد أحبّ الأفراد أن يتحدثوا عن "الفوضى القائمة"، أي الفوضى الاقتصادية للرأسمالية. في الواقع، كان معظم المثقفين مذعورين من فكرة اليد الخفية. كانت العلاجات الاقتصادية التي قدمها مونييه بمثابة طعن في الفوضى ونداء إلى النظام. فشأنه شأن العديد من الفاشيين، أراد مونييه العودة إلى تنظيم جماعي للحياة الاقتصادية.[40]

وبناء عليه، يُطرح السؤال التالي: ما الذي يميز رواد الحركة الشخصانية عن منافسيهم الآخرين المعادين للتجارة؟ غالباً ما أشار الشخصانيون إلى حركتهم على أنها "القوة الثالثة" أو "الطريق الثالث" لتمييز أنفسهم عن الحركات البديلة المحصورة بين الرأسمالية أو الشيوعية، أو أحياناً عن الشيوعية والفاشية. كتب مونييه قائلاً: "نحن قوة جديدة. قوة ثالثة ما وراء الرأسمالية المحتضرة والماركسية". وعندما يتعلق الأمر بالسياسة،

يبذل أتباع الطريق الثالث جهداً للتأكيد على أنهم ثوار أيضاً، كما يؤكد عنوان أعمال مونييه "الثورة الجماعاتية والشخصانية" والذي يضمُّ كل إنتاجاته. يجب أن تحدث الثورة، لكن يجب أن تكون هذه الثورة روحية غير مصنوعة من قبل الدولة أو من أجلها. كانت الشخصانية قبل كل شيء حركة روحية. واعتبرت هذه الأخيرة "الرأسمالية والشيوعية" شكلين من أشكال المادية (أعطى هتلر وموسوليني (وروزفلت) أهمية أكبر للدولة): "نضع القيم الإنسانية في القمة: هم يضعون الدولة، ونحن نضع الشخص". لقد كان تركيز الشخصانية على الفرد، وبالضبط على "شخصيته". ومكّنها ذلك من إعطاء الحركة اسمها وجعلها مختلفة.[41]

شددت الشخصانية على انتقاد أسلوب الحياة البرجوازي أكثر من نقدها للنتائج الاقتصادية للرأسمالية رغم أنها مارست في الحقيقة كلا الأمرين. كان مونييه واضحاً جداً بشأن أسلوب الحياة الذي دعا إليه، حيث جسد الحياة الطيبة في ثنائي الفنان والقديس (الجانب الأرستقراطي والكهنوتي للهوية الثقافية). بما أن مونييه كان كاثوليكياً، فقد بدأ بالحديث عن معاناة الفنان وَصِلَتِهِ بالمسيح: "إلى جانب الظرفية التي يفرضها العالم الحديث على البروليتاريا، لا يوجد وضع آخر أكثر بؤساً من ذلك الذي يُفرض على الفنان. يَرفض هذا العالم العاطلين عن العمل مثل مُخلّفات الجسد الميكانيزمي، ويَرفض الفنان مثل المخلّفات الخارجة من مكننة روحه ... ". ولهذا الغرض، يصبح من الضروري ثوران الفن الحقيقي على الرأسمالية. إذا لم يكن المرء فناناً، فيمكن أن يكون على الأقل قدّيساً. قد يبدو الأمر غريباً لاعتقاد البعض بصعوبة تحوّل الفرد لقديس مقارنة بتحوّله لفنان. لكن في الحقيقة، لم يتبن مونييه هذا الرأي. إن "القداسة ليست بالمهمة الاستثنائية، بل هي مهمة طبيعية حتى وإن لم تكن مهمة اعتيادية بالنسبة للمسيحي". حسب مونييه، يُعتبر المسيحي كائناً روحانياً نقيضاً للبرجوازي على كل المستويات. لكن في الأخير، يبقى المسيحي بشراً، وعليه أن يكافح ضد الخطيئة البرجوازية الأصلية. "يسكن بدواخل كل واحد منا نصف برجوازي، أو ربعه، أو ثُمنه، أو اثني عشر منه، ويَغضب البرجوازي عند سماع اسمه بنفس الطريقة التي

يغضب بها الشيطان الذي يمتلك شخصاً ما عند سماعه لاسمه". إن البرجوازية هي الشيطان ذاته. ولمحاربته، يجب أن نكون أبطالاً وقديسين وشعراء[42].

يجب أن يرغب هذا الفرد البطولي القديس في عيش حياة بسيطة، حيث يُعتبر هذا شرطاً مسبقاً للنمو الروحي. يجب أن يوضع حدان (أدنى وأقصى) من الرفاهية المادية: "الحياة المثالية الذي يجب أن نكافح من أجلها هي العيش في حالة الفقر، أو إذا فضل المرء، العيشُ في البساطة والسخاء ضد عدوين اثنين: الغنى والبؤس". رفضت الشخصانية الفكرة القائلة بأن احتياجات الفرد ينبغي أن تظل في تزايد دائماً حتى يتم إشباعها. يدمر التوسع اللامنتهي للاحتياجات وللرغبات المادية كل آفاق الحياة الروحية. "فمن أحد عيوب الرأسمالية الرئيسية هو جعل الحياة الروحية خاضعة للاستهلاك، حيث يهدف الاستهلاك للإنتاج، ويسعى الإنتاج للربح، بينما التسلسل الهرمي الطبيعي للأمور يُظهر عكس ذلك".[43]

رفض مونييه نمط حياة البرجوازي لأنه يشجّع على اتباع نفس سلوك بعض الشخصيات التي كان يحتقرها. فوفقاً لمونييه، لم ترتبط برجوازية الفرد بقدر المال الذي يمتلكه أو علاقته بوسائل الإنتاج، بل كان الأمر متعلقاً بمسألة قيم ومواقف:

> لا يعتبر الرجل الغني مجرد فرد يمتلك الكثير من المال.... فالضارب على آلة الكتابة typist الذي يقبل العالم كما هو لأن تعامل رئيسه لطيف، والبائعة التي تتعلّق بالسلع الفاخرة التي تبيعها، والبروليتاري الذي يبتلع المثل العليا لموظف البنك، والشاب المناهض للعسكرية الذي يحلم سراً أن يكون ملازماً ثانياً احتياطياً، يعتبرون أغنياء أيضاً.[44]

لا يهتم البرجوازي إلا بما هو مفيد. يُعتبر مثاله الأعلى للسعادة هو الاعتدال المُذهّب Gilded mediocrity: "يقوم أسلوب الحياة البرجوازي على النظام والسعادة.... الاعتدال المذهّب.... تكمن رغبة المسيحي في كينونته، أما البورجوازي في ملكيته". إن هذه الشخصية البرجوازية هي إحدى الشخصيات التي سخِر منها روائيو القرن التاسع عشر. من جهة ثانية، كتب مونييه بعد الحرب العالمية الأولى: "ليس الفرد

البورجوازي مجرد شخص فضولي أو مسلي. إنه يُجسد، وفقاً لاهتماماتنا، شكلاً حسن النية للمسيح الدجال. وليس أَقَلَّهُ بُغضاً".[45]

يُعتبر تطرُّق مونييه للحياة الصالحة مثالاً كلاسيكياً لظاهرة وُجدت في جميع الحركات الثورية المعادية للرأسمالية التي يدعمها المثقفون. إنه تجسيد نموذجي لميل المثقفين (وهو ميل موجود في كل طبقة) لرؤية وضعيتهم الشخصية ووضعية طبقتهم باعتباره وضعاً تمثيلياً للمجتمع ككل. من السهل قراءة بحث مونييه عن الفنانين والقدّيسين والأبطال، أو في الأحرى، عن رؤيته الكاملة للروحانية البشرية، على أنها تعليق غير واعٍ على حالة المثقفين في المجتمع الديمقراطي. فعندما كتب مونييه أن "رغبة المسيحي تتمثل في كينونته، أما [البرجوازي] فقط في ملكيته"، أعاد عن غير قصد الفرق الذي وضعه ويليام جيمس بين رجال الأعمال والمثقفين على أنهم "رجال بملكية" و"رجال بكينونة" (انظر الفصل الأول). وكنظرة شاملة، يمكن القول بأن "مثقفي جيمس" هم "مسيحيو مونييه". فرغم عدم قدرته على التحدث بشكل مطلق باسم طبقته، ربط مونييه قضيتهم بالقضية المسيحية بدل قضية البروليتاريا أو الأمة. وحسب تصور الشخصانية، يمكن للمثقفين أن يصبحوا مرة أخرى كهنة، مرشدين للخلاص، وأن يستغلوا صوتهم الأخلاقي[46].

كل الحركات المعادية للرأسمالية التي ناشدت المثقفين سمحت للمثقف بإرفاق مظالمهم الشخصية أو الطبقية بهن. وقيامهن بذلك متعلق باستفادة متبادلة بين الطرفين. ولكن في هذا الصدد، تجدر الإشارة إلى أن جاذبية الشخصانية أقوى من جاذبية الشيوعية والفاشية، وخاصة عند المثقفين الذين يميلون إلى القيم المسيحية. كانت الشخصانية أقل ارتباطاً بطبقة مختلفة، بأمة معينة، أو حتى بدين معين، على الرغم من روابطها بالكاثوليكية. وبالتالي، سمحت للمثقفين بأقصى قدر من الاستقلال الفكري. بكلمات أخرى، كانت الشخصانية تمثل احتجاجاً مُعمَّماً لطبقة المثقفين ضد الرأسمالية. كانت ثورية لكنها لا تزال غير مكتملة، مثل الطبقة المثقفة نفسها.

على عكس الشيوعية والفاشية، لم تكن الشخصانية حركة جماهيرية. لقد استعملت طريقة أخرى لإظهار ارتباطها بالمثقفين. كان نفوذها واسعاً، لكنه غير مباشر. فهي لم تُختزل قط في حزب سياسي. كانت الشخصانية عبارة عن محاولة لإحداث ثورة في القيم، وكذلك كانت الشيوعية والفاشية. تمركزت الثورة السياسية أو السياسية/ الاقتصادية في المقام الأول بالنسبة لهما. كان رفض النظام السياسي والاقتصادي السائد جزءًا من الشخصانية وجزءًا من جاذبيتها، لكن الاستيلاء على الحكم لم يكن محور تركيزها الأساسي.

اعتُبرت كلمة "الجماعة المشتركة" محورية في النقاش السياسي لرواد الحركة الشخصانية. فمثل العديد من المثقفين الآخرين المعادين للرأسمالية في فترة ما بعد الحرب العالمية الأولى، اعتمدوا بشدة على التمييز بين المجتمع مقابل الجماعة المشتركة التي تحدث عنها تونيز. ومع ذلك، فقد استخدم روّاد الحركة الشخصانية كلمة "الجماعة المشتركة" لغرض معين. لقد أرادوا تجنب الحديث عن "الدولة" كما تفعل الفاشية، أو عن "الطبقة" كما تفعل الشيوعية، أو "الفرد" كما تفعل البرجوازية (ومن هنا جاء استخدامهم "للشخصية"). مثل جميع الأطراف الثلاثة، كافح أفراد الحركة الشخصانية من أجل طريقهم الثالث باستمرار للحفاظ على هويتهم الخاصة. شددت الشخصانية على دعم كل من الجماعة المشتركة والشخص ضد الرأسمالية، وذلك بمعزل عن أي شكل سياسي معين. فرغم أن هذا التّوجه جعل من الصعب على الشخصانية الاستيلاء على السلطة، إلا أنه مكنها من التأثير على شخصيات متباينة اشتركت في نقطة تتعلق بجذبها لهم بسبب رفضها الروحي للرأسمالية. يمكن للشخصانيين أن يجدوا بعض العناصر الجيدة عند الغير طالما هذا الأخير يقرّ برفضه للرأسمالية. في ثلاثينيات القرن الماضي، كتب مونييه عن الشيوعيين "نريد أيضاً أن نؤكد، قبل دراسة أي عنصر آخر، تعاطفنا العميق مع الدوافع التي لا تقبل دائماً بنيتها الفوقية superstructure". في الوقت نفسه، كان يقوم بزيارات متعددة لإيطاليا ولألمانيا حيث اعتبرها "بلداناً أعادت اكتشاف معنى الكرامة" و "القوة الروحية الأصيلة الموجودة في الرجال الذين ابتعدوا

عن الانحطاط البرجوازي". في الواقع، اعتبر مونييه تأثير الشخصانية متعدد التكافؤ multivalent. فقبل الحرب العالمية الثانية، شملت الشخصيات المرتبطة، بدرجة أو بأخرى، بالحركة الشخصانية في فرنسا كل من ديغول وميتران وماريتان بالإضافة إلى مونييه. تعاون ميتران ومونييه في البداية مع نظام فيشي غير أن ديغول وماريتان لم يفعلا ذلك.[47]

ورغم هذا، وفي فترة الثلاثينيات من القرن العشرين، تعاطف الكاثوليك الاجتماعيون مع الفاشية أكثر من تعاطفهم مع الشيوعية. كان للفاشية الإسبانية روابط قوية بالحركات الاجتماعية الكاثوليكية مثل حركة "أوبوس داي" التي تأثرت بالأفكار الشخصانية. انتشر تأثير "أوبوس داي" وتأثيرها المحافظ خارج إسبانيا بعد الحرب العالمية الثانية. أما في أواخر ثلاثينيات القرن العشرين بفرنسا، "أصبحت كتيبة بارزة التي يمكن أن نطلق عليهم المناضلين 'الخضر' ... واحدة من أهم النواتج العرضية ...". ولكن بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية، تغيّر الوضع. أصبح الأب لوبريه، شَخْصَانِيُّ التوجه ومؤسسُ حركة الكهنة العمالية التي بدت كتاباتها في أوائل الأربعينيات من القرن الماضي فاشية، أكثر فأكثر ماركسية بعد الحرب العالمية الثانية. كان مونييه نفسه أكثر وداً مع الفاشيين في الثلاثينيات منه مع الشيوعيين. ولكن في سنة 1946، بعد دعم نظام فيشي ثم الانفصال عنه، كتب مونييه أن "على الجميع أن يتذكر أن كل سهم موجه ضد الحزب الشيوعي يضرب أمل اليائسين، ويضعف قوة جيشهم الصامت".[48]

بعد الحرب العالمية الثانية، أضحى تأثير الشخصانية واسع الانتشار وأصبح من الصعب تمييزه. أما في فرنسا في نفس المرحلة، كان الأفراد المرتبطون بالحركة فاعلين رئيسيين في كل من الحزب الاشتراكي الفرنسي، وفي المدرسة الوطنية للإدارة التي تأسست لتدريب النخبة التجارية والسياسية في فرنسا، وفي صحيفة لوموند. كان تأثيرها ينافس تأثير الوجودية. لا تزال جريدة مونييه المسماة Esprit حاضرة في ميدان السياسة، ولعبت شخصيات بارزة مثل دينيس دي روغمون Denis de Rougemont دوراً رائداً في الحياة الثقافية الفرنسية لعقود بعد الحرب العالمية الثانية. شارك رواد

الشخصانية أيضاً في إنشاء لاهوت التحرير، الذي كان له تأثير كبير على اليساريين في أمريكا اللاتينية في الستينيات. كان من الممكن أن يأتي نقد علماء "لاهوت التحرير" للرأسمالية مباشرة من أعمال مونييه، وقد حدث ذلك بالفعل في بعض الأحيان. أصبح اليسوعي هنري دي لوباك، وهو شخصاني آخر، عالم لاهوت بارز في المجمع الفاتيكاني الثاني وتحوّل فيما بعد ليُصبح كاردينالاً. من ناحية أخرى، أقام للبابا يوحنا بولس الثاني، الذي دمر "لاهوتيي التحرير"، علاقات صداقة طويلة الأمد مع العديد من رواد الحركة الشخصانية. وعُبِّر عن مشاعره المعادية للرأسمالية بشكل أفضل من قبل حركة التضامن البولندية (اتحاد نقابة العمال البولندي).[49]

باعتبار أنها مثَّلت نهجاً ثالثاً، كانت الأفكار الشخصانية معادية للرأسمالية باستمرار، ولكنها لم ترتبط على نحو ثابت بحركات اليسار أو اليمين. لقد ألهموا الحركات الكاثوليكية، ولكن ألهموا أيضاً الرفض غير الكاثوليكي وحتى غير المسيحي للرأسمالية. عادت الأفكار واللغة الشخصانية إلى الظهور في الثقافة المضادة وفي حركات العصر الجديد الدينية كما سنرى في الفصل التالي. في الواقع، أعادت العديد من الحركات "الجماعية" تكرار أفكارها. على الرغم من كل خلافاتهم، فإنهم يشتركون في الرفض الشخصاني الثوري لأسلوب الحياة البرجوازي.

شكَّلت كل من الشيوعية والفاشية والكاثوليكية الاجتماعية مجموعة حركات ثورية معادية للرأسمالية. لكن لم يكن كل المثقفين الذين رفضوا الرأسمالية ثوريين. فحتى في صفوف منتقدي الرأسمالية، لم يرغب الجميع في رفضها بشكل كلي. ومن بين الحركات المعادية للرأسمالية التي نشأت بعد الحرب العالمية الأولى، وُجدت بعض الحركات الإصلاحية التي اعتُبرت أكثر ثورية منها. ولعل حركة الصفقة الجديدة الأمريكية هي الأكثر نجاحاً بينها.

الصفقة الجديدة

كانت المواقف المعادية للرأسمالية أبطأ في ترسيخ جذورها في الولايات المتحدة مقارنة بأوروبا (انظر الفصل الثالث). لكن بحلول أواخر القرن التاسع عشر، بدأت بالبروز في الأدب الأمريكي. وبحلول الحرب العالمية الأولى، تبنى متحدثون أمريكيون الخطاب المعادي للرأسمالية. في الواقع، وفي عشرينيات القرن الماضي، كان انتقاد أسلوب الحياة البرجوازي، والسخرية من "ياهو yahoos" و "البوبوازي booboisie"، كما أطلق عليهم هنري لويس منكن، أسلوباً من أساليب التعبير السائدة لمعاداة الرأسمالية في أمريكا، إلى جانب وجود تقاليد "تقدمية" أخرى انتقدت فوضى الرأسمالية من منظور اقتصادي.

كان للكساد الكبير تأثير قوي على مواقف المثقفين الأمريكيين مقارنة بمواقف الأوروبيين. أشار الفيلسوف جون ديوي إلى أن بعد مرحلة الحرب العالمية الأولى دار نقاش كبير حول تحوّل المثقفين الأمريكيين إلى حركات اليسار. فبعد الكساد، "لم يعد هناك مكان لمثل هذا النقاش حيث أصبح أغلب المثقفين يساريين... لكن ظلَّ السؤال الوحيد المطروح مرتبطاً بكمية هذا التحوّل". تغيرت نبرة انتقاداتهم بداية، وبدى الأمر يُظهر أهمية أكبر كما حدث في أوروبا بعد الحرب العالمية الأولى. قبل الكساد الكبير، لم يُحرز المثقفون الأمريكيون الكثير من التقدم عندما بدؤوا ينتقدون مجتمعهم بسبب هيمنة مجموعة من البرابرة المتعطشين للمال. وخلال مرحلة الكساد الكبير والصفقة الجديدة، كانت انتقاداتهم ذات تأثير عميق لوضعية مجتمع يعاني من بطالة تصل ل 25 في مئة تفاقمت جراء انعدام حلول مقترحة.[50]

سُمِّيَت السياسات الاجتماعية والاقتصادية التي تم تطبيقها في الفترة ما بين 1932 و1940 وخلال حقبة السياسة الأمريكية تحت حكم فرانكلين دي روزفلت بالصفقة الجديدة New deal. في الحقيقة، اتخذ رد فعل المثقفين الأمريكيين على الكساد الكبير والصفقة الجديدة عدة أشكال، حيث أصبح بعضهم شيوعياً أو مؤيداً للشيوعية بدون

أن يصبح عضواً فيها، وبعضهم الآخر أضحى فاشياً أو مؤيداً لها بدون انتماء رسمي، والبعض الآخر تحوَّل للانتماء الكاثوليكي الاجتماعي، غير أن العلاجات الاقتصادية التي مارست التأثير الأكبر في أمريكا، والتي كانت الأكثر تميزاً في أمريكا، لم تكن حلولاً ثورية، بل كانت حلولاً تكنوقراطية للرأسمالية. لقد لعبت فكرة التخطيط الاقتصادي والتنظيم الاقتصادي دوراً مهماً في جذب المثقفين الأمريكيين، حيث أدّت المواقف المماثلة من جانب المثقفين المناهضين للرأسمالية إلى نتائج مختلفة في الظروف المتباينة لأوروبا وأمريكا (عُرفت أوروبا بالسيطرة الحكومية واشتُهرت الولايات المتحدة بالتنظيم الحكومي).

في هذا الصدد، يُطرح السؤال التالي: هل يمكن اعتبار الدعوة إلى التنظيم والتخطيط الاقتصاديين رفضاً للرأسمالية بطريقة مختلفة؟ في الواقع، وجد مؤرخو الصفقة الجديدة صعوبة في الإشارة إلى ذلك. فوجود أطراف معنية تنكر أن الفاشية حركة معادية للرأسمالية بحجة أن معارضة الرأسمالية تستلزم إلغاء للملكية الخاصة، قابله وجود فئة تنكر فكرة أن الصفقة الجديدة كانت معادية للرأسمالية. يرفض المؤرخون اليساريون الذين أرادوا زيادة حدة راديكالية حركة الصفقة الجديدة الاعتراف بأنها كانت بالفعل كذلك. يرى الرأي الأكثر انتشاراً أن أنصار الصفقة الجديدة عملوا على الحفاظ على الرأسمالية بدل تدميرها. ويزعم مؤيدو هذا الموقف بأن دعم تدابير دولة الرفاه ليس كافياً ليعتبر الفرد معادياً للرأسمالية، حتى لو ظَنَّ بعض الرأسماليين إمكانية حدوث ذلك. وكما يكتب أحد المؤرخين في هذا السياق: "حتى أكثر المشاريع غير المسبوقة للصفقة الجديدة حملت تفكيراً رأسمالياً وتبنّت مشاعر عالم الأعمال... استند برنامج روزفلت إلى افتراض أنه يمكن تأمين مجتمع عادل من خلال فرض دولة الرفاه على أساس رأسمالي". ويخلُص الكاتب إلى رفض المثقفين الأكثر انخراطاً في إنشاء وإدارة الصفقة الجديدة "... للرأسمالية ما دفعهم للتراجع في الأخير عن اعتناق الاشتراكية".[51]

إن العامل المهم من وجهة نظر صراع العقل والمال غير مرتبط بما إذا كانت تدابير معينة غير متوافقة مع الرأسمالية (من الواضح أن الصفقة الجديدة لم تكن كذلك)، بل متعلق

بنيّة صانعيها وبالطريقة التي يُنظر بها إليها. وفي الواقع، يتغير هذا الأخير بمرور الوقت، الأمر الذي يجعل الحكم صعباً.

صحيح أن معظم مثقفي حركة الصفقة الجديدة لم يكونوا اشتراكيين، رغم رفضهم لسياسة عدم التدخل، لكن هذه ليست هي الحقيقة الكاملة والكافية للتصور السائد حينها. عندما تم انتخاب روزفلت في سنة 1932، لم يكن يُصنَّف مجتمع الأعمال الجهات التنظيمية في صنف الأصدقاء، حتى لو اعتقدت هذه الأخيرة بوجوبية ذلك. ومهما وافقت الجهات التنظيمية على الرأسمالية نظرياً، فقد كانوا يتصرفون باسم الجماعة المشتركة ضد الرأسمالية. كان "رفضهم لسياسة عدم التدخل" كافياً لجعلهم أعداءً للرأسمالية في نظر الرأسمالي العادي. فبالرغم من أنهم لم "يعتنقوا الاشتراكية"، فقد أطلق عليهم اسم الاشتراكيين والشيوعيين وتسميات أسوأ من ذلك. دفعت لغتهم الخاصة رجال الأعمال إلى الاعتقاد بأنهم على طرفي نقيض. كتب ريكسفورد توجويل (عضو في جمعية "التزام الأدمغة Brain Trust" أحد رجال روزفلت الخمس خلال الحملة الرئاسية وطرف مؤثر في الحكومة) في ديسمبر 1931 أن "هذا ... يعني حرفياً أنه سيكون من المنطقي أن تختفي الأعمال التجارية. إن جوهر الأعمال التجارية هو الاستثمار الحر لتحقيق الأرباح داخل منظومة اقتصاد غير منظم". زعم أدولف بيرل، أستاذ في جامعة كولومبيا، وعضو آخر في حلقة "التزام الأدمغة"، أنه يريد إنقاذ الرأسمالية بدل تدميرها. لكنه أعلن أيضاً أنه مستعد للتخلي عنها إذا لم تستطع إطعام الأمة.

ومع ذلك، سيكون من المبالغة وصف أن حركة الصفقة الجديدة معادية للرأسمالية بشكل أساسي. لم يكن تكنوقراط الصفقة الجديدة مهتمين في المقام الأول بتدمير الرأسمالية، ولكن كانوا يسعون إلى الحد منها. في الواقع، توجد العديد من الرؤى المعادية للرأسمالية التي لا يمكن تصنيفها على أنها تنتمي إلى حركات اليمين أو اليسار، ولكن يتم تحديد تموقعها حسب درجات العداء، والصفقة الجديدة تُوضع على الجانب

المعتدل للطَّيف المعادي للرأسمالية في القرن العشرين. وفي بعض النواحي، تعتبر الصفقة الجديدة نموذجاً لما يعرف بالصراع المثمر.[52]

فضَّل أنصار الصفقة الجديدة إصلاح الرأسمالية، لكنهم كانوا في نفس الوقت مستعدين للتعامل مع وجودها باعتبارها نظاماً مؤقتاً. وفي الحقيقة، لا يعني هذا التصوُّر نهاية الربح الخاص، بل يعني استبدال اليد الخفية بذراع الدولة الطويلة، ذراع يوجهها المخططون والذين يصطلح عليهم بالمثقفين الخبراء. في الحقيقة، انزعج أنصار الصفقة الجديدة "بشكل خاص من فوضى الرأسمالية الخاصة". لقد أرادوا استبدال الفوضى بالنظام مثل العديد من المثقفين الآخرين المعادين للرأسمالية. ففي الوقت الذي أدى فيه هذا التحوُّل في أوروبا إلى ملكية الحكومة لصناعات معينة، فقد أدى في أمريكا إلى التنظيم الحكومي. لقد لعب الدافع المعادي للرأسمالية نفس الدور، لكن في الواقع، كان أنصار الصفقة الجديدة إصلاحيين ولم يكونوا قط ثوريين. لقد كانوا ليبراليين حسب المعنى الذي كان يشير إليه هذا المصطلح في الثلاثينيات، أي أنهم كانوا يعارضون أولئك الذين كانوا يدافعون عن الأدبيات الاقتصادية الكلاسيكية. لقد دعم الكلاسيكيون السوق الحرة واليد الخفية، أما الليبراليون فقد فضّلوا التخطيط والتدخل الحكومي باسم الجماعة.[53]

لم يكن في الواقع مصطلح الليبرالي مرادفاً للثوري. "تميل فكرة التخطيط بشكل متزايد لمساندة الخبرة الإدارية والكفاءة الإدارية، وذلك بهدف خدمة مصلحة السيطرة الاجتماعية بدل مصلحة الثورة الاجتماعية". في الحقيقة، لم يكن هذا الانحياز كافياً لإرضاء بعض المثقفين (أو المؤرخين) الأمريكيين الراديكاليين، والذين كان لاستيائهم صدى واسع. أراد الراديكاليون الثورة، في حين انجذب المثقفون لفكرة التخطيط من خلال منحهم دوراً أرستقراطياً يلعبونه كمخططين، لكنها لم تصل لمستوى الإعجاب المنتظر من طرف جانبهم البوهيمي، ولم تُقدم سوى نطاق محدود لصوتهم الأخلاقي أو الديني. رغم ذلك، وحسب منظور الصراع بين العقل والمال، كان من السهل تحديد توجه المخططين والثوريين لأنهما اعتَبرا في الواقع، على نفس الموجة إن لم يكونا على

نفس الجانب. فلقد اعتَبرا معاً أن الجماعة المشتركة مستقلة عن التجارة ومتفوقة عليها، ومعارضة لها إلى حد ما.[54]

على الرغم من أن الخطط الخمسية للاتحاد السوفيتي الأولى تعود إلى سنة 1928، إلا أنها لم تجذب اهتماماً وحماساً واسع النطاق حتى سنة 1930. بعد الكساد الكبير في سنة 1929، انبهر العديد من المثقفين والسياسيين، بمن فيهم المحافظون، بمخطط الاتحاد السوفيتي للتنمية الاقتصادية ونظيرته الفاشية. لقد ولَّدت إمكانية خلق التخطيط الاقتصادي لفرص العمل للجميع (العمالة الكاملة) والتشجيع على الاستخدام الفعال للتكنولوجيا والموارد، جاذبية فريدة. وفي هذا الصدد، دعا رئيس سابق لشركة جنرال إلكتريك إلى إنشاء تكتلات احتكارية ترعاها الحكومة تضمن للعمال الحد الأدنى من المعايير في الأجور والرعاية الصحية والمعاشات التقاعدية. كتب ديفيد إي ليلينتال، المثقف الذي أصبح مديراً رائداً للصفقة الجديدة، أنه "لا يوجد شيء تقريباً، مهما كان هائلاً وصعباً (بالنظر إلى منظمة مختصة) لا يمكن لفريق من المهندسين والعلماء والإداريين القيام به اليوم". في ظل هذه الظروف، كان من السهل على المثقفين الأمريكيين مثل ديوي أن يخلصوا إلى فكرة مفادها أن "الشكل الوحيد للتنظيم الاجتماعي المستديم الذي أصبح ممكناً الآن هو الشكل الذي يتم فيه التحكم بشكل تعاوني في قوى الإنتاج الجديدة ... لا يمكن إقامة نظام اجتماعي من هذا القبيل عن طريق تقارب خارجي غير مخطط له مبني على تصرفات أفراد منفصلين... مصرّين على المنفعة الشخصية الخاصة".[55]

رفض أنصار الصفقة الجديدة النموذج الاقتصادي الأمريكي القديم لعالم من رجال الأعمال الصغار المستقلين. لقد كانت هناك لحظات حيث كان من المغري للغاية تمرير دعاوي قضائية تهدف إلى منع الاحتكار، ولكن على العموم، دافع أنصار الصفقة الجديدة على قبول المؤسسات التجارية والشركات الكبرى وحتى التكتلات الاحتكارية. ورغم ذلك، ستحتاج هذه الشركات إلى إشراف ورقابة وتخطيط حكومي للتأكد من أنها تعمل بكفاءة وفق خدمة مصلحة المجتمع. اعتقد توغويل Tugwell أن الحكومة تمتلك

صلاحية (الحق والسلطة) للتأكد من أن الأسعار معقولة أولاً، وتلبية الإنتاج لاحتياجات الأفراد ثانياً، وخضوع الأرباح للمصلحة العامة ثالثاً. وفي المقابل، كان يميل بيرل Berle إلى التحدث إلى رجال الأعمال أكثر من إصدار أوامر لهم. فلقد لمس كلاهما دوراً حكومياً في توزيع الدخل، وذلك من أجل التأكد من وجود طلب اقتصادي كافٍ. وفي مرحلة من الثلاثينيات، أي المرحلة التي يسميها المؤرخون أحياناً بالصفقة الجديدة "الثانية"، تحوَّل ميزان التدخل الحكومي إلى حد ما من "التخطيط" إلى "التنظيم". كانت الاختلافات ثانوية بالنسبة للاعتقاد المتواصل بأن الحكومة "يجب أن تمارس مستوى أعلى من السلطة على هيكل وسلوك المؤسسات الرأسمالية الخاصة".[56]

بدلاً من مناشدة الثورة لإنقاذ الحضارة من الرأسمالية، ناشد أنصار الصفقة الجديدة التخطيط والتنظيم. لكن إذا لم يكن يَعتبر أنصار الصفقة الجديدة البروليتاريا أبطالاً لهم، فإنهم رؤوا أنفسهم على نفس الجانب مع المزارع أو العامل المناضل. كان هذا في حد ذاته تغييراً مقارنة بعشرينيات القرن الماضي وحقبة منكن Mencken (أي عندما كان المثقفون في أمريكا ينفرون من الطبقات الدنيا كما ينفرون من البرجوازيين الصغار). استلزم النموذج الجديد للتخطيط الاقتصادي انبثاق موقف جديد من جانب المجتمع الديمقراطي تجاه طبقته المثقفة ولعب دور جديد ستؤديه هذه الطبقة من الآن فصاعداً.

اشتكى ثورمان أرنولد، الذي كان مساعد المدعي العام خلال فترة الصفقة الجديدة، من احتقار طبقات الشعب للبيروقراطيين في الوقت الذي يحترمون فيه القضاة. كانت أمريكا بحاجة للسماح للمسؤولين "بالخروج من الأقبية cellars ذات السمعة السيئة التي أجبروا على العمل فيها". أراد أرنولد أن تجد أمريكا مكاناً لطبقة أرستقراطية بيروقراطية جديدة. كانت أمريكا بحاجة إلى "دين حكومي يسمح لها بمواجهة العوامل النفسية المتأصلة في تطوير المنظمات ذات المسؤولية العامة". بعبارة أخرى، لقد مثَّلت عملية تحويلية للبيروقراطية إلى كهنوت علماني، وهو مثال مناسب تماماً لطبقة مثقفة في مجتمع ديمقراطي. ذهب ريكسفورد توجويل Rexford Tugwell إلى أبعد من ذلك،

فقد أراد إنشاء طبقة مثقفة أرستقراطية جديدة. يذكرنا هذا الطلب برغبة جون ستيوارت ميل في إنشاء مجلس خبراء يقوم بوضع تشريعات للموافقة البرلمانية. أراد توجويل إنشاء "سلطة رابعة" حكومية خاصة بخبراء التخطيط تنضاف إلى السلطات التنفيذية والتشريعية والقضائية. يتم وضع الخطط من قبل الخبراء بعد موافقة السلطة التشريعية. وسيتم اختبار الخبراء أنفسهم من خلال تحديد أذكى نصف 1 في مئة من السكان. ومن شأن هذا النوع من التخطيط أن يجعل إلغاء الرأسمالية أمراً غير ضروري. جنباً للعديد من أنصار الصفقة الجديدة، كان توجويل يؤمن بـ "الرأسمالية الموجّهة"، والتي ربما كانت طريقة أخرى لخلق نظام رأسمالي يلعب فيه البيروقراطيون المثقفون والأساتذة الجماعيون دور الأرستقراطيين بدل رواد الأعمال.[57]

ظلّت بعض هذه الأفكار نظرية بحتة، ولم يتم تطبيق أي منها عالمياً. ولكن، ما كان ملفتاً للانتباه في الحقيقة تعلَّق بمدى نجاح أفكار الصفقة الجديدة وتمكّن مؤلفيها وآلاف المثقفين الآخرين من خلق تأثير ملحوظ ومن ولوج الحكومة. كانت الظروف التي شهدتها أمريكا في سنة 1932 مختلفة عن سابقتها وذات صبغة نوعية ليبحث الساسة عن المشورة حتى من أكثر الجهات غير المرجحة (يُقصد بها الحرم الجامعي حينها). خلال حملته الرئاسية في سنة 1931، أنشأ روزفلت برنامج يسمى "التزام الأدمغة". وتتشكّل هذه الأخيرة من مجموعة متكوّنة من خمسة رجال ومحامين وثلاثة أساتذة، بما في ذلك توجويل Tugwell وبيرل Berle وريمون موليRaymond Moley، حيث تمثَّلت وظيفتهم نسبياً في كتابة خطابات روزفلت، ولكن على الأغلب، في الخروج بأفكار سياسية واقتصادية واجتماعية. لم يتبنوْ البتة سياسة اقتصادية موحدة (لم تكن إدارة روزفلت معروفة بالتماسك)، لكنهم، تقاسموا جميعاً (بالإضافة إلى العديد من المثقفين المُجندين لاحقاً في الخدمة الحكومية) فكرة أن العقل قادر على توجيه الاقتصاد. يقول توجويل في هذا الصدد: "لقد انتهى كلّ شيء. انكشف السر. لا وجود ليد خفية. لم تكن موجودة أبداً.... ومن المفارقات أن الرجال يظنون أنهم يعزّزون التعاون، بينما هم في الواقع يقاومونه. وكانت هذه مفارقة خاطئة بشكل فادح".

في الحقيقة، كان هذا نقد مباشر لأفكار آدم سميث. افترض مثقفو الصفقة الجديدة أن "أعظم مشاكل الأمة متجذرة في هيكل ... الرأسمالية الحديثة، وأن مهمة الحكومة تتمثل في معالجة هذه العيوب الموجودة في هذا الهيكل". في خطابه الافتتاحي الثاني لسنة 1936، أكد روزفلت أن هذه الرؤية أصبحت رؤيته: "نحن نرفض أن نترك مشاكل رفاهيتنا المشتركة لكي تحلها رياح الصدفة وأعاصير الكوارث ... وبذلك نقوم بصياغة أداة ذات قوة غير قابلة للتصوّر لإنشاء عالم أفضل أخلاقياً".[58]

أحبّ أنصار الصفقة الجديدة الجمع بين اللغة الأخلاقية ولغة الكفاءة الاقتصادية. كان خطاب روزفلت الافتتاحي الأول (1932) نموذجياً في هذا الصدد. يقول: "يوجد الكثير على عتبة بابنا، ولكن الاستخدام السّخي لها يَضْعُفُ على مرأى من العرض. يعود ذلك أساساً إلى فشل الذين يتولون تبادل خيرات البشرية بسبب عنادهم وعدم كفاءتهم، واعترفوا بفشلهم، وتنحّوا.... هرب الصّرّافون من مقاعدهم المرتفعة في معبد حضارتنا. يمكننا الآن إعادة هذا الهيكل إلى الحقائق القديمة". جمع روزفلت بين النقد العقلاني لعدم الكفاءة، والتصور التوراتي، ومطاردة المرابين من المعبد، واستعادة "الحقائق القديمة". وتُترجم هذه الحقيقة، الأخلاقية والاقتصادية على حد سواء، في شكل جماعة مشتركة تأتي أولاً، يحقّ لها تأكيد أولويتها. فكما وصفها روزفلت نفسه في خطاب ألقاه سنة 1934: "لقد تلاشى المفهوم الخاطئ القديم للمصرفي من جانب، والحكومة من الجانب الآخر، بوصفهما وحدتين متساويتين ومستقلتين إلى حد ما. يجب أن تكون الحكومة، بحكم ضرورة الأمور، قائدة، وأن تكون حَكماً على المصالح المتضاربة لجميع المجموعات المجتمعية بما في ذلك المصرفيين".[59]

تم حل جماعة "التزام الأدمغة" نتيجة انتخابات سنة 1932، لكن ولج أعضاؤها الحكومة إضافة إلى تدفق هائل من المثقفين وخاصة الأساتذة الجامعيين إليها. استخدم أنصار الصفقة الجديدة سلطتهم للتخطيط والتنظيم. فعلى الرغم من أن اختراعهم الأكثر طموحاً والمعروف بإدارة الإنعاش الوطني National Reconstruction Administration الذي يصطلح عليه أيضاً بـNational Recovery

Administration (والتي عملت فعلياً على إنشاء تكتلات احتكارية على مستوى الصناعة تحت إشراف الحكومة)، أصدرت المحكمة العليا قراراً في حقها يقضي بعدم دستوريتها. ولكن، ورغم كل ذلك، لا يمكن أن ننكر أن جهودهم أسّست لمعالم نظام الاقتصاد الأمريكي. من دون الخوض في التفاصيل التي يمكن العثور عليها بسهولة في أي كتاب تاريخ، تشمل هذه المعالم كثرة الحروف والأبجديات المختلفة للقوانين والوكالات التشريعية، مثل قانون التسوية الزراعية (AAA)، وسلك الخدمة المدنية (CCC)، وهيئة وادي تينيسي (TVA) وإدارة تقدم الأشغال (WPA). كان لكل هذه القوانين والتشريعات تأثير كبير على المجتمع الأمريكي.

لأول مرة منذ منتصف القرن التاسع عشر، شعر المثقفون الأمريكيون أخيراً بالرضا عن الدور الذي يلعبونه. ففي مرحلة رئاسة فرانكلين روزفلت، "اكتسب المثقفون أهمية بداخل البيت الأبيض لم يحظوا بها منذ الأيام التي سبقت جاكسون .... فحتى وودرو ويلسون، والذي هو أستاذ جامعي، لم يمنح المثقفين المكانة البارزة مثل تلك التي تمتعوا بها في الصفقة الجديدة". رحّب المثقفون بطبيعة الحال بالتغيير. لاحظ إدموند ويلسون أن الكساد جعل المثقفين يشعرون "بالبهجة .... لقد منحنا إحساساً جديداً بالحرية؛ وإحساساً جديداً بالقوة ...".[60]

لم تكن الصفقة الجديدة تُمثِّلُ بأي حال من الأحوال حكم الخبراء الذي تخيّله توجويل، لكنها كانت فترة تأثير لم يسبق لها مثيل بالنسبة لهم. لقد كانت تظهر في الواقع تجديداً موجزاً لتحالف أصحاب المِلكية وأصحاب التعليم، حتى ولو كان عدد الأطراف الذين يبصرون ذلك بتلك الطريقة قليلاً. إذا بقي العقل والمال منفصلين، فيمكن على الأقل أن يكونا مهذبيّن على الهاتف ويعترفا بوجودية مصالح مشتركة. انتقد مخططو ومنظمو الصفقة الجديدة كل من البرجوازية والرأسمالية مِن منطلق موقف سمح لمعارضتهم بالتنازل عن بعض النقط من حين لآخر، مع الوصول إلى بعض النتائج المثمرة. في الحقيقة، اعتُبرت فترة الصفقة الجديدة حاسمة في الصراع بين العقل والمال لأنها انتهت بتوليد الإصلاح بدل إطلاق شرارة الثورة. "لقد خلقت دولة الرفاه. لن يتم المجادلة مرة

أخرى في شأن أن المجتمع لا يتحمل أي مسؤولية تجاه العاطلين عن العمل وكبار السن والعاجزين". بدون التضحيات البشرية التي طالب بها الشيوعيون والفاشيون، وبدون الثورة الروحية التي طالب بها أنصار الشخصانية، نجح أنصار الصفقة الجديدة في تغيير النظام الرأسمالي. لقد حققوا أهدافهم بدون الحاجة إلى الثورة مقارنة بمن بدأها أو حاول ذلك. على الرغم من أن الصفقة الجديدة لم تخرج الاقتصاد الأمريكي بشكل كامل من المعاناة حتى مرحلة الحرب العالمية الثانية، إلا أنه من الصعب اعتبار أن المثقفين الأمريكيين مخطؤون بشدة في دعمهم لها، وهو أكثر بكثير مما يمكن للفرد أن يقوله عن الشيوعيين والفاشيين أو حتى الكاثوليك الاجتماعيين.[61] ربما كانت فترة "الصفقة الجديدة" أكثر المراحل التي عرفت معاداة الرأسمالية في أمريكا، والفترة التي كان لمثقفيها التأثير الأكبر، لكنها، رغم ذلك، لم ترضِ بأي حال المثقفين المعادين للرأسمالية في أمريكا. لم تكن كثرة الحروف والأبجديات المختلفة للقوانين والوكالات التشريعية بالضرورة بديلاً جيداً لشعارات الثورة الشعبية.

بلغ تأييد الحزب الشيوعي الأمريكي ذروته في أوائل الثلاثينيات. ففي سنة 1932، وُجد عدد محترم من الكتاب البارزين الذين دعموا نورمان توماس، المرشح الاشتراكي للرئاسة، أو الشيوعي ويليام فوستر، أكثر من روزفلت. ومع ذلك، سرعان ما قلّ هذا الدعم بعد سنة 1932. ففي تلك المرحلة، تخلى المثقفون الأمريكيون إلى حد كبير عن الجماعات اليسارية ووجّهوا دعمهم نحو الصفقة الجديدة. لم يكن معظم أنصار الصفقة الجديدة مهتمين بخلق نوع جديد من البشر. فعدم رفضهم، إلى حد كبير، لأسلوب الحياة البرجوازي، ميّزهم عن الشيوعيين والفاشيين والكاثوليك الاجتماعيين، الذين كانوا جميعاً رافضين له.[62]

لا يُقرأ النجاح كما يُقرأ الفشل، وتصنع الكوارث قصصاً أكثر إثارة. ومع ذلك، فمن الملفت للنظر أن الكارثة في أوساط المثقفين، على الأقل، كثيراً ما كانت تتمتع بسمعة أفضل. على الرغم من فشل المعارضة الثورية للرأسمالية، استمر العديد من المثقفين في دعمها، بدرجات متفاوتة، حتى بعد أن كان هذا الفشل واضحاً. فإذا احتفظت الصفقة

الجديدة دائماً بإغراء معين للحنين إلى الماضي، فإن الشيوعية قد تجاوزتها كثيراً في خيال المثقف. والسؤال المطروح: لماذا؟

لماذا يستمر الأذكياء في ارتكاب أخطاء بليدة؟

في خضم نقاش دار في سنة 1866 في البرلمان البريطاني، سَأَلَ نائب برلماني مثقف عن حزب المحافظين جون ستيوارت ميل عن اعتقاده حول فكرة سبق وأن نشرها في أحد مؤلفاته ومتعلقة بفكرة أن جميع المحافظين أغبياء. رد ميل بدون حرج بأنه لا يعتقد أن جميع المحافظين أغبياء، بل يعتقد أن غالبية الأفراد الأغبياء كانوا محافظين في الأصل. بالنظر إلى الخيارات السياسية التي اتُخذت من طرف العديد من المثقفين في القرن العشرين، لا يسع المرء إلا أن يصل إلى فكرة مفادها أنه قد يكون من سمات الذكاء أن تكون غبياً من أن تكون ذكياً. لم تكن طبقة المثقفين الوحيدة التي تنجذب إلى الشيوعية والفاشية، ولكن كان من المفترض أن يكونوا أذكياء بما يكفي لتجنب الوقوع في مثل هذه الأخطاء. كانت الشيوعية والفاشية موجودتين بغض النظر عن آراء المثقفين حول الرأسمالية، لكن لم يكن ليكونا على نفس القدر من القوة والجهد لولا المشاركة أو الدعم أو الحياد الذي اتخذه مجموعة من المثقفين الغربيين تجاهها. لعب المثقفون دوراً محورياً في الويلات السياسية في القرن العشرين سواء كانوا ثواراً أو مناصرين لا منتمين فقط.[63]

كان بإمكان العديد من المثقفين رفض الرأسمالية دون الحاجة إلى دعم القتل الجماعي أو إلغاء الحكومة الديمقراطية. لكن دعم المثقفين لهتلر، ولينين، وستالين، وموسوليني، ولاحقاً ماو، وبول بوت، وكاسترو، وغيرهم، هو ما يلفت الأنظار. كيف ولماذا ارتكب هذا العدد الكبير من الأفراد المصنّفين على أنهم "أذكياء متعلمون" مثل هذه الأخطاء الكارثية؟ وبمجرد أن قاموا بها، لماذا استمروا في ذلك لفترة طويلة؟ يمكن اعتبار الخطأ الأول في كثير من الأحيان معقولاً، لكن الاستمرار في التشبث به يبدو أمراً عجيباً. كتب الروائي الأمريكي سول بيلو في وصفه للمثقفين اليساريين: "إن قدراً كبيراً من

الذكاء يمكن استثماره في الجهل عندما تكون الحاجة إلى الوهم عميقة". ينطبق البيان تماماً على المثقفين اليمينيين أيضاً، كما يُظهر رفض هايدغر الاعتراف بأهمية الهولوكوست. ومع ذلك، لفهم سبب التزام العديد من المثقفين بالجهل بأعداء الرأسمالية، سوف نأخذ افتتانهم بالشيوعية كمثال.[64]

كان الوهم الذي يُعتبر وقفاً متعمداً للتشكيك والخطاب النقدي عنصراً أساسياً لتفسير السلوك السياسي للمثقفين في القرن العشرين. كل شيء سيئ عن الاتحاد السوفيتي كان معروفاً أو يمكن معرفته منذ مراحله الأولى، لكن لحدود سنة 1992، أي بعد كل ما قام به لينين وستالين وماو، وبينما الثورة الثقافية الصينية أصبحت معروفة عند الجميع، كتب أحد الشيوعيين السابقين مقالاً تنبأ فيه بنهاية الاتحاد السوفيتي بعنوان "نهاية الشيوعية: شتاء الأرواح". لماذا كانت نهاية هذا الاتحاد بمثابة "شتاء أرواح"؟ هل الصيف قد ولّى عندما حكم ستالين؟ فحتى عندما تخلَّى المثقفون عن أوهامهم بشأن الشيوعية، انفطرت قلوبهم. اتفق شيوعي سابق آخر مع فكرة "بلاهة المثقفين الشيوعيين"، لكنهم على الأقل، كانوا بلهاء متمتعين بـ "كرم وإيثار لم يعد موجوداً في نهاية القرن العشرين". من وجهة النظر هذه، ومن الواضح، أن الفرد يجب أن يولّي إعجاباً بالقتلة الجماعيين شريطة إظهار الإيثار والكرم. من الواضح أن رغبة المثقفين في الوهم كانت قوية جداً. وفي هذا الصدد، سؤال يطرح: "ما هي ظروف والدوافع التي تدفع المثقفين "النقّاد" للتخلي عن حسّهم النقدي؟" يعتبر التاريخ الطويل للمثقفين الذين زاروا روسيا ستالين، وصين ماو، وكوبا كاسترو، وحتى كمبوديا بول بوت (أو ألمانيا هتلر أو إيطاليا موسوليني)، وعادوا متبنين لشهادات المديح تجاه هذه الأنظمة، دليلاً واضحاً على تصورهم الانتقائي، وهو تصور غالباً ما يحدث وأعينهم مفتوحة على مصراعيها. كانوا يعلمون أنهم تعرضوا للخداع، ولكنهم لم يهتموا.[65]

تدين رغبة المثقفين في الإبقاء على جهل معين بالكثير لما يشير إليه جان فرانسوا ريفيل على أنه "انتشار لأفكار غير واعية نسبياً من الثقافة المعادية للتجارة" في أذهانهم، وهي أفكار تم الحديث عنها سابقاً في الفصلين الثاني والخامس. ساعد تأثير المحظورات

الثلاث والصور الأدبية والنظرية المنتشرة على نطاق واسع في القرن التاسع عشر في تلميع المنحدر الزلق الذي وجد العديد من المثقفين أنفسهم فوقه بعد الحرب العالمية الأولى. لكن رغم ذلك، لا يبدو هذا التفسير كافياً. لهذا، كيف يمكننا تحسين ذلك؟[66]

يقع المثقفون في حب الثورة. فبمجرد أن يقارن المثقفون أنفسهم بالقضية الثورية، فإنهم يصبحون عرضة، مثل أي فرد آخر، لعمى الحب. حتى عندما يتخلون عن الحب، فإنهم، في خيبة أملهم، يحبون فكرة الوقوع في الحب واشتياقهم إلى الشيوعية. اعتبر ستيفن سبندر، الذي كان معجباً بالشيوعية في ثلاثينيات القرن الماضي، بقاء بعض العلماء البريطانيين المشهورين في الحزب بأنه "من الخطأ الاعتقاد بأن العلماء يظهرون نفس صفات عدم الانحياز والحذر في مواقفهم الاجتماعية كما يفعلون في المختبر. هم معرضون مثل أي فرد آخر لتأثير مشاعرهم على قراراتهم؛ وتُقدم لهم المجتمعات مركزية التخطيط إغراءات خاصة". يُعتبر المثقفون أرستقراطيين زائفين ورجال دين زائفين، لكنهم، في الحقيقة، لا يمثلون صنف رجال خارقين كما يظن نيتشه. لذلك، فهم قد يخادعون أنفسهم مثل غيرهم من البشر. إن حبهم للثورة هو سبب عاطفي قوي لخداع الذات.[67]

بالإضافة إلى الحب، توجد حاجة إنسانية إضافية، وهي حاجة يخضع لها المثقفون بشكل خاص، تتمثل في الانتماء إلى هوية جماعية محددة. فباعتبارهم نخبة تعيش في اغتراب دائم، وتمتلك مشاعر متناقضة حول وضعهم الخاص، يحاول العديد من المثقفين التغلب بشدة على انعزالهم عن المجتمع (انظر الفصل الأول). فانتماؤهم إلى مجموعة معينة، يشجعهم على الانتماء الكليّ والتخلي الكامل عن الخطاب النقدي الدقيق حيثما يستلزم الأمر ذلك. يمكنهم غضّ أبصارهم عن أي شيء بسهولة. "قد تؤدي الحاجة إلى الانتماء إلى هوية جماعية محددة إلى خسارة لا تُصدق تقريباً للتفكير النقدي كما أكد ذلك جميع المثقفين المعروفين الذين عرّفوا أنفسهم بالستالينية والنازية والماوية ومختلف الطوائف المتعصبة". ويصدق هذا أكثر عندما توجد مدينة فاضلة حقيقية وملموسة. كانت الأوهام المعادية للرأسمالية أقوى وأكثر انتشاراً في القرن العشرين مما كانت عليه في

القرن التاسع عشر. ويُفسَّر ذلك بفكرة أن الاتحاد السوفيتي قد جعل من الأمر واقعاً. فحتى المثقفون الذين انتقدوا إلى حد ما الاتحاد السوفيتي القائم بالفعل، والصين الماوية، وإيطاليا الفاشية، تم تشجيعهم على التوقف عن عدم التصديق في إمكانية وجود بديل مماثل أفضل للرأسمالية. على سبيل التعويض والضمير السيئ، يكون الخطاب النقدي الدقيق للفرد أكثر حدّة عندما يتعلق الأمر بالرأسمالية. إن وجود مدينة فاضلة ينطوي على تناقض يتملّص منه المدافعون عن النظام المحبوب، ولكن ذلك التناقض لن ينزع عنها اسم "المدينة الفاضلة". عندما يُمنح خيار بين "الاشتراكية أو البربرية" حسب قول الراديكالية الألمانية روزا لوكسمبورغ، من هو المثقف الذي يمكن أن يختار البربرية الرأسمالية؟ فحتى لو تبين أن واقع الاشتراكية أسوأ، فإن الوهم يبقى أجمل رغم ذلك.[68]

يقودنا هذا إلى بروز عامل آخر يساهم في تعزيز قدرة المثقفين على الحفاظ على الأوهام وهي حاجتهم إلى عالم مسحور. كان المثقفون عملاء بارزين في تشويه العالم أولاً، وتدمير الأوهام الدينية والسياسية ثانياً. لإزاحة رجال الدين التقليديين وتحرير أنفسهم من سلطة الكنيسة، وإفساح المجال لخطاب نقدي دقيق، كان على المثقفين أن يحرروا العالم من الوهم، ولكن مع فقدان المنبر للمصداقية، يصبح السؤال المطروح متعلقاً بمكان تواجد الواعظ ليقوم بعملية الوعظ. في الواقع، إن الواعظ متواجد في الجامعة بلا شك، أو حتى في سوق النشر التجارية الجديدة. ولكن يجب أن يكون هناك شيء للتبشير به. يجب أن تكون هناك عقيدة جديدة للتفسير والمناقشة، ولغة أخلاقية جديدة مبنية على أسس جديدة تُعطي معنى كاملاً وحاسماً للحياة. قدمت الحركات الثورية المعادية للرأسمالية في القرن العشرين، وخاصة الشيوعية، الوسائل اللازمة لتكييف الحياة اليومية، والخيارات السياسية العادية، بمعنى حقيقي. في الحقيقة، كان المثقفون في صدد البحث عن دين. ومن هذا المنطلق، تمكّن الإيمان الثوري من توفير ذلك عكس الرأسمالية.

من الطبيعي أن يبحث رجال الدين المطرودين من الكنيسة بيأس عن دين، وربما بشكل أكثر يأساً عندما تكون انتقاداتهم هي التي كلفتهم أزياءهم الكهنوتية. يمكن أن

يؤدي الالتزام الديني العميق إلى خلق رؤية ضيقة. قد يُعتبر الأمر بمثابة معجزة، أو يصنف على أنه تدليس. إنها بمثابة إنجازات اشتراكية، على سبيل المثال، حينما يتعلق الأمر بالرعاية الطبية المجانية للفقراء. يعتبر الفقر، في ظل النظام الاشتراكي، كذبة ناتجة عن خطأ النظام القديم. إن هذا الموقف، حسب قول الكاتب المكسيكي أكتافيو باث، يُمثل سبباً في كون "الماركسية ... خرافة القرن العشرين"[69].

بيد أن في الحقيقة لا يمكن اعتبار أن هوية المثقفين كرجال دين زائفين شجعتهم على العمى السياسي، بل أيضاً مكانتهم الاجتماعية باعتبارهم طبقة أرستقراطية زائفة فعلت ذلك. يُعتبر هذا سبباً في امتلاك المثقفين لنقطة ضعف دائمة لما أسماه بنجامين كونستانت بالحرية القديمة مقابل فكرة الحرية الحديثة. إن الحرية الحديثة هي حرية المجتمع الديمقراطي الرأسمالي. وتقوم هذه الأخيرة على الأفراد الذين يسعون وراء سعادتهم الفردية بالطريقة التي تبدو أفضل لهم دون تدخل، طالما أنهم لا يؤذون الآخرين. لقد رَبَطَ العالم القديم الحرية بالمشاركة السياسية بدل الحياة الخاصة. يجب على الفرد الحر أن يحدد انتماءه بشكل كلي من خلال مجتمعه. في السابق، قُصد بالحرية المشاركة في الحياة المجتمعية سياسياً، بدلاً من السعي وراء الملذات الشخصية. في الواقع، ينجذب المثقفون إلى هذا التعريف السياسي القديم للحرية. إنها وسيلة سياسية للتغلب على اغترابهم، ولمنح ذواتهم وظيفة أرستقراطية بصفتهم مهندسي المجتمع. إنها أحد الأسباب التي تجعل فكرة الجماعة المشتركة جذابة للغاية بالنسبة للمثقفين الذين يميلون بخلاف ذلك إلى تعزيز استقلاليتهم.

لا يتضمن هذا الموقف أمراً سلبياً في حد ذاته. ورغم ذلك، وفي القرن العشرين، وجد مجموعة من المثقفين أخيراً مبرراً حاسماً للأوهام السياسية وخداع الذات في التزامهم بفكرة الحرية القديمة. وانطلاقاً من اتصالهم بالسياسة، واستخلاصاً لهويتهم كبشر، أي كمثقفين، كانوا على استعداد لتجاهل أي عنصر يَضُرُّ بمجال الحياة الخاصة شرط أن يتم ذلك باسم الجماعة المشتركة.

أدى الحب والدين والسياسة إلى تمويه المثقفين المعادين للرأسمالية بحجب صورة الواقع عنهم. يفسّر كل واحد من هذه العوامل تصرفات بعض الأفراد، في حين أثروا جميعاً في بعض المثقفين الذين كانوا محرّكين من قبلهم جميعاً. بيد أن الأهم من ذلك كله متعلق بدافع مختلف متعلق بعمى المثقفين المستمر لأخطاء الشيوعية والفاشية وبدائل الرأسمالية الأخرى. وشكَّلت الكراهية السبب الأكثر بساطة على الإطلاق في هذا الصدد. في الحقيقة، يكره الكثير من المثقفين الرأسمالية، وجزء كبير منهم سيكرهونها دوماً، حتى لو لم يتوفر لهم بديل يفضلونه أو يحبونه. تعتبر الكراهية أكثر فاعلية في الاستعمال المباشر short-circuiting للخطاب النقدي مقارنة بعامل الحب.

كانت هذه الكراهية نتيجة شبه ضرورية لهوية المثقف ووضعه الاجتماعي (انظر الفصل الأول)، حيث تم تعزيزها من خلال التقاليد التاريخية المتجسدة في المحظورات الثلاث (انظر الفصل الثاني). تحولت الكراهية لفترة وجيزة إلى حبّ للمجتمع التجاري خلال فترة شهر العسل بين العقل والمال (انظر الفصل الثالث)، لكنها تعززت عند فترة الطلاق. وبعدها، قام ديكنز وماركس وشركاه بإذكاء الكراهية تجاه السيد سميث التاجر لمعظم الوقت خلال القرن التاسع عشر (انظر الفصلين الرابع والخامس). وفيما بعد، ألغت الحرب العالمية الأولى وتداعياتها كل القيود المفروضة للتعبير عن هذه الكراهية. وعليه، دفعت الكراهية العنيفة للرأسمالية الأفراد الأذكياء إلى ارتكاب أخطاء غير محسوبة، والاستمرار في ارتكابها.

أحبط التاريخ المثقفين. وانخفض عدد الفاشيين بعد سنة 1945 بعد أن استمرت الأخطاء الأخرى لفترة أطول. لكن في العقد أو العقدين التاليين لسنة 1945، انسحب معظم المثقفين الغربيين المعادين للرأسمالية ببطء من التحديات السياسية المباشرة للرأسمالية، على الأقل في العالم الغربي (كانوا أكثر ميلاً لدعمهم عندما كانوا بعيدين). أبدى الشيوعيون السابقون ندمهم رغم الاعتراف بأن نواياهم كانت حسنة. أما النازيون السابقون، فلقد أخفوا حقيقتهم. من جهة ثانية، استمر الأفراد الشخصانيين في البحث عن جماعة مشتركة، ولو على نطاق أصغر. بعد الحرب العالمية الثانية،

شهدت الحرب بين العقل والمال تراجعاً تكتيكياً من طرف العقل رغم أنه قد أبقى نيرانه موجهة في وجه المال حتى أثناء انسحابه نحو برجه العاجي. ففي فترات الهدنة في خضم المعركة، ألّف المثقفون كتباً لإظهار انتشائهم، لأنه في الواقع، كانت هذه طريقة من بين أخرى لضمان استمرار إظهار ازدرائهم تجاه الرأسمالية.

حواش

1. Tocqueville, Democracy in America, 747-50.

2. Tocqueville, Democracy in America, 748-52, 756n.1.

3. Tocqueville, Democracy in America, 624.

4. Tocqueville, The Old Regime, 1:88-89.

5. Nadezhda Mandelstam, Hope Against Hope (New York: Athenaeum, 1976), 126.

6. Vincent Descombes, Philosophie par gros temps (Paris: Minuit, 1989), 41.

7. Kautsky cited by Lenin, “What is to be Done?,” in The Essential Works of Lenin, ed. Henry M. Christman (New York: Dover Books, 1987), 81-82.

8. Furet, Le passé d’une illusion: essai sur l’idée communiste au XXe siècle (Paris: Robert Laffont/Calmann-Lévy, 1996), 310; Lenin, “What is to be Done?,” Essential Works, 69-70, 74, 145, 153.

9. Michael Bakunin, Selected Writings, ed. Arthur Lehning (New York: Grove Press, 1973), 160, 266.

10. Bakunin, Selected Writings, 194; Le Bon, cited in Hollander, Political Pilgrims, 400.

11. يمكن إيجاد شهادات عن كون Silone و Koestler شيوعين وتخلّيهما عن الشيوعية في كتاب The God that Failed, 12, 87.

12. Koestler, The God that Failed, 19.

13. Cowley, in Hollander, Political Pilgrims, 83.

14. Furet Le passé, 142-151, which also discusses Kautsky's similar position.

15. Weber, "Religious Rejections of the World and Their Directions," From Max Weber, 336-37.

16. Koestler, The God that Failed, 42-43; Hollander, Political Pilgrims, 63; David Caute, The Fellow-Travellers: Intellectual Friends of Communism (New Haven: Yale University Press, 1988), 219; Furet, Le passé, 197.

17. Caute, The Fellow-Travellers, 4, 238, 256, 335, 337; Tillich, in cited in Richard John Neuhaus, "Wealth and Whimsy," in The Capitalist Spirit: Toward a Religious Ethic of Wealth Creation, ed. Peter L. Berger (San Francisco: ICS, 1990), 138. Neuhaus cites Karl Barth in the same sense. Gide, The God that Failed, 151; Furet, Le passé, 358, 496, 581.

18. Spender, The God that Failed, 241.

19. Simone de Beauvoir, Les Mandarins (Paris: Gallimard, 1954), 2:157.

20. Furet, Le passé, 696. See chapter 8 for the relationship between anti-Americanism and anti-capitalism.

21. Richard Wolin, The Seduction of Unreason: The Intellectual Romance with Fas-cism from Nietzsche to Postmodernism (Princeton: Princeton University Press, 2004), 308.

22 For a good discussion of the issues involved, see Stanley Payne, A History of Fascism 1914-1945 (Madison: University of Wisconsin Press, 1995), Part II.

23. A. James Gregor, Mussolini's Intellectuals: Fascist Social and Political Thought (Princeton: Princeton University Press, 2005), 4, 15, 17; Michel Ostenc, Intel- lectuels Italiens et Fascisme (1915-1929) (Paris: Payot, 1983), 19. See also the 1930s analysis of fascism as an anti-capitalist revolutionary movement discussed in Martin Jay, The Dialectical Imagination: A History

of the Frankfurt School for Social Research, 1923-1950 (Boston: Little Brown, 1973), 154-55.

24. Zeev Sternhell, Ni droite, ni gauche: l'ideologie fasciste en France (Paris: Seuil, 1983), 313, 347, 362.

25. Jeffrey Herf, Reactionary Modernism: Technology, Culture, and Politics in Weimar and the Third Reich (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), 2.

26. George L. Mosse, The Crisis of German Ideology: Intellectual Origins of the Third Reich (New York: Grosset & Dunlap, 1964), 313; Herf, Reactionary Modernism, 12.

27. Mussolini, cited in Gregor, Mussolini's Intellectuals, 129. See also Adolf Hitler, Mein Kampf, tr. Ralph Manheim (Boston: Houghton Mifflin, 1943), 602.

28. Hitler, Mein Kampf, 234.

29. Romain, cited in Alastair Hamilton, The Appeal of Fascism: A Study of Intellectuals and Fascism, 1919-1945 (London: Anthony Blond, 1971), xxviii, 207; Giovanni Gentile, Origins and Doctrine of Fascism, with selections from other works, trans. and ed. A. James Gregor (New Brunswick: Transaction, 2002), 23, 66, 67.

30. Hitler, Mein Kampf, 423, 431, 446.

31. Hitler, Mein Kampf, 442.

32. Hitler, Mein Kampf, 210, 214, 235.

33. Hitler, Mein Kampf, 234, 382, 436.

34. Moishe Postone, cited in Herf, Reactionary Modernism, 225. See also Herf, 231.

35. هنري فورد هو الاستثناء الذي يثبت القاعدة حول معاداة السامية ومعاداة الرأسمالية. في أواخر سنة 1937، نشر الفاشيون الإيطاليون مقالات في الصحف الرسمية يصفون فيها العنصرية النازية بالحماقة. انظر موس، أزمة الفكر الألماني، 315.

36. Fritz K. Ringer, The Decline of the German Mandarins: The German Academic Community, 1890-1933 (Boston: University Press of New England, 1990), 446.

37. Sternhell, Ni droite, ni gauche, 365.

38. Jay P. Corrin Catholic Intellectuals and the Challenge of Democracy (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2002), 2, 50, 54-54; Leo XIII, Rerum Novarum, http://www.papalencyclicals.net/Leo13/l13rerum.htm, 22, 36, 49. 38.
ينتمي تشارلز ماوراس وبيجوي للكاثوليكيين الاجتماعيين البارزين الآخرين في فترة ما قبل الحرب. جعلت كتاباتهما، اللاذعة والمنشورة سنة 1913 بعنوان "المال"، من ماركس معتدلاً.

39. Father Coughlin, cited in William E. Leuchtenberg, ed., The New Deal: A Documen- tary History (Columbia, SC: University of South Carolina Press, 1968), 190.

40. Emmanuel Mounier, Révolution Personnaliste et Communautaire (Paris: Aubier, 1935), 270.

41. Mounier, Révolution Personnaliste et Communautaire, 687-89; Mounier, cited in Sternhell, Ni droite, ni gauche, 312.

42. Mounier, Révolution Personnaliste et Communautaire, 255-56, 389-90.

43. Mounier, Révolution Personnaliste et Communautaire, 453, 455-57, 493.

44. Mounier, Révolution Personnaliste et Communautaire, 241. See also 390.

45. Mounier, Révolution Personnaliste et Communautaire, 390-92.

46. For American parallels, see David E. Shi, The Simple Life: Plain Living and High Thinking in American Culture (New York: Oxford University Press, 1985).

47. Mounier, cited in André Mandouze, “Mounier et les communistes,” in Le per- sonnalisme d’Emannuel Mounier: Hier et Demain, ed. Bertrand d’Astorg (Paris: Seuil, 1985), 100; Mounier, cited in Sternhell, Ni droite, ni gauche, 326.

48. Hellman, The Communitarian Third Way (Montreal: McGill-Queen's University Press, 2002), 2, 83, 148; Mounier, cited in Sternhell, Ni droite, ni gauche, 318, 326; Hellman, "Personalisme et fascisme," in Le personnalisme d'Emannuel Mounier, 123; Daniel Lindenberg, Les années souterraines (1937-1947) (Paris: Editions de la découverte, 1990), 239; Mounier, cited in André Mandouze, "Mounier et les communistes," Le personnalisme d'Emmanuel Mounier, 100.

49. Lindenberg, Les années souterraines, 11-12; Hellman, The Communitarian Third Way, 2, 182-83, 202, 204.

50. Dewey, cited in Ekirch, Ideologies and Utopias, 128; Richard H. Pells, Radical Visions and American Dreams: Culture and Social Thought in the Depression Years (New York: Harper & Row, 1973), 23; Aaron, Writers on the Left, 199.

51. William E. Leuchtenberg, Franklin D. Roosevelt and the New Deal, 1932-1940 (New York: Harper & Row, 1963), 57, 165.

52. Tugwell, cited in Bernard Sternsher, Rexford Guy Tugwell and the New Deal (New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1957), 99; Berle, cited in Leuchtenberg, The New Deal: A Documentary History, 42.

53. Pells, Radical Visions, 69.

54. Pells, Radical Visions, 79, 367.

55. Hollander, Political Pilgrims, 77, 121; Alan Brinkley The End of Reform: New Deal Liberalism in Recession and War (New York: Knopf, 1995), 37; David Lilienthal, cited in Leuchtenberg, Franklin D. Roosevelt and the New Deal, 342; Dewey, cited in Ekirch, Ideologies and Utopias, 128.

56. Brinkley, The End of Reform, 56.

57. Thurman Arnold, cited in Brinkley The End of Reform, 109-110; Tugwell, cited in Sternsher, Rexford Guy Tugwell, 102-05, and see also 377.

58. Sternsher, Rexford Guy Tugwell, 13, 17-18, 92, 377, 395; Leuchtenberg, Franklin D. Roosevelt and the New Deal, 33-35; Brinkley The End of Reform, 5, 16.

59. Cited in Leuchtenberg, Franklin D. Roosevelt and the New Deal, 41, 89.

60. Robert S. McElvaine, The Great Depression: America, 1929-1941 (New York: Three Rivers Press, 1993), 326; Wilson, cited in Ekirch, Ideologies and Utopias, 35, 94.

61. McElvaine, The Great Depression, 336.

62. Cited by Ekirch, Ideologies and Utopias, 71, 87-88, 103. For the "moral syphilis" remark by Waldo Frank, see Aaron, Writers on the Left, 193, and 180-185 for other examples.

63. يلاحظ ميل أيضاً أن شبه المتعلمين يميلون إلى أن يكونوا ليبراليين، لكن لا يمكن الاعتماد عليهم، لأنهم على الأرجح سيتأثرون بآخر كتاب قرؤوه. أشار ميل في الأصل إلى أن الأفراد الأغبياء يميلون نحو الحركة المحافظة في كتابه المعنون "عن الحكومة التمثيلية".

64. Bellow, cited in Hollander, Political Pilgrims, 3.

65. Furet, Le passé, 245; Revel, La grande parade: essai sur la survie de l'utopie socialiste, (Paris: Plon, 2000), 23, 25; Hollander, Political Pilgrims, 6-7.

66. Revel, La grande parade, 253.

67. Spender, The God that Failed, 235.

68. Kolakowski, Modernity on Endless Trial, 40.

69. Paz, Cited in Paul Hollander, Political Pilgrims, 419.

7

الانسحاب

دع آريس Ares يغفو، تلك الحرب
تم الإعلان عنها مرة أخرى
"بين أولئك الذين يتبعون
هيرميس Hermes منذ البداية على طول الطريق
وأولئك الذين بدون تورّع يطيعون
أبولو Apollo المغرور.[1]

همجية مثل جميع أنواع الألعاب الأولمبية،
رغم أنهم يحاربون ببسمة مرسومة على وجوههم وبأسماء مسيحية
وبدرامية منخفضة الحدة،
هذا الصراع الديالكتيكي بين
الآلهة المدنية يبقى خسيساً،
وأكثر تعصباً.

ويستن هيو أودن، سنة 1946

الحروب الثقافية

بعد نهاية الحرب العالمية الثانية، أخذ المثقفون الغربيون في الانسحاب التدريجي من المواجهة السياسية المباشرة مع الرأسمالية. في عالم حُصر فيه الخيار السياسي الوحيد المتاح بين الشيوعية والتجارة، تقلص دورهم وأصبحوا يعانون جراء ذلك من وهن سياسي. كان على المثقفين الذين رفضوا حمل لقب "الشيوعيون" إما الانسحاب من السياسة أو البحث عن طريقة لا سياسية لمعاداة الرأسمالية. ففي أوروبا الغربية، حافظت الأحزاب الشيوعية والمتعاطفون معها على بعض النفوذ، لكنهم تَمَوْقَعُوا، رغم ذلك، في موقف دفاعي استبعدهم من السلطة. لم تندرج الثورة، على الأقل محلياً، في جدول أعمالهم. ففي النصف الثاني من القرن العشرين، ورغم تأييد المثقفين الغربيين لسلسلة من الثورات، ظلّ دعمهم منزوعاً من طابع الفعل والتدخل. في الحقيقة، إذا اعتبرنا أن ظروف ما بعد الحرب العالمية الأولى قد ضاعفت من الأهمية السياسية للصراع بين العقل والمال، فإن ظروف ما بعد الحرب العالمية الثانية قد قلّلت من أهميتها. بكلمات أخرى، كَبَحَت الحرب الباردة بين الاتحاد السوفيتي والغرب الرأسمالي الصراع السياسي بين العقل والمال.

في سياق آخر، تجسَّدت ساحة المعركة الجديدة في الثقافة. فكما تُبيّن في الفصول السابقة، احتقر المثقفون الثقافة البرجوازية وأسلوب الحياة البرجوازي بشكل كبير. لكن في النصف الأول من القرن العشرين، انصبّ المثقفون على النقد السياسي والاقتصادي أكثر من ذلك المتعلق بنمط الحياة. غير أنه في النصف الثاني من نفس القرن، انقلبت الآية. ففي فترة شهدت فيها الرأسمالية الغربية نمواً اقتصادياً هائلاً وتراجعاً في اللامساواة الاقتصادية، بحث المثقفون عن مجال يُمكّنهم من تقديم حجج معقولة تعكس، بطريقة ما، حدوث انتكاسة. وتجسَّد هذا المجال في الثقافة.

فخلال مرحلة ما قبل الحرب العالمية الأولى، أي عندما توقّع الجميع شمولية للرخاء وكان العالم بعيداً عن الأزمات، وضع عالم اجتماع ألماني يسمى "جورج سيميل" خارطة طريق

مستقبلية يُعرب فيها عن استيائه من مئة سنة التي مضت. يقول: "لم تتطور الثقافة الفردية، على الأقل في الطبقات العليا، على الإطلاق ... بل في الواقع، تراجعت كثيراً"[2]. أصبح هذا الشكل من النقد الأرستقراطي، وحتى الرجعي، مُهماً بشكل متزايد بعد الحرب العالمية الثانية. فقبل الحرب العالمية الثانية، كان نقد أسلوب الحياة البرجوازي موجهاً بشكل عام إلى الطبقات الوسطى. أما بعد الحرب العالمية الثانية، كان موجهاً في كثير من الأحيان إلى الطبقة العاملة التي جعلها استهلاكها المتزايد للسلع والقيم البرجوازية حتى تلك الفترة عرضة للهجمات التي كانت موجهة في السابق لأفضلهم اجتماعياً. كتب الأمريكي "جون ديوي" في سنة 1939، أي في مرحلة ميّزها السلام والازدهار الاقتصادي:

> ما هي المكاسب التي تحققت في مسألة تهيئة الظروف الملائمة للعمال ... اهتمامٌ بنّاءٌ في العمل الذي يقومون به؟ ما هي المكاسب التي تحققت من منح الأفراد... فرصة للبحث عن ذواتهم، وتثقيف أنفسهم لما يُمكنهم القيام به على أفضل وجه في العمل المفيد اجتماعياً، والذي من شأنه أن يُقدّم لهم الحرية لتنمية أنفسهم؟[3]

إذا كان ماثيو أرنولد قد وجّه هذا النوع من النقد إلى الطبقات الوسطى غير المثقفة، فإن "ديوي" قد وجهها إلى الجميع باستثناء المثقفين.

انتقد ديوي حياة العمال بدل انتقاد العمال أنفسهم. في الحقيقة، إن هذا التحول في المواقف يعتبر أمراً نموذجياً بالنسبة لمثقفي ما بعد الحرب العالمية الثانية الأكثر ديمقراطية. فعندما ينتقدون الثقافة الشعبية، فإنهم يتجنبون إلقاء اللوم على الأفراد، حيث يعتبرون الثقافة الشعبية مفروضة. لذلك، فهم يرون أن لا ذنب لهم في تبنّيها. تتمثل أحد الأشكال النموذجية للنقد في الإشارة إلى أن أي زيادة في "التقدم المادي"، تقابلها زيادة حدّة "الاغتراب" الذي تفرضه الرأسمالية على الأفراد. فيُصاب الرجل العادي بالهلاك، والأسوأ من ذلك، يُصبح ضحية خداع من قبل الرأسمالية نتيجة إعلاناتها، ونتيجة وسائل الإعلام، ونتيجة أيضاً فكرة ثقافية شعبية ترى في تمضية أسبوع في لاس فيغاس نوعاً من الأهداف الواجب تطبيقها. إن هذا الشكل من النقد

الثقافي القديم الجديد، والذي في الأساس يُعتبر نقداً أرستقراطياً في رفضه للثقافة الشعبية، قد لعب دوراً محورياً في الحرب بين العقل والمال في مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية. وقد مارست حركتان هذا النوع من النقد: الجيل الجديد من المنظرين الأكاديميين المغرم باللغة المبهمة والراديكالية، وحركة الثقافة المضادة المُولعة بالملابس والسلوك الراديكالي.

تَبرُز المواقف الأرستقراطية للتنظير الأكاديمي الذي يُوصف بأشكال مختلفة (ما بعد الحداثة، وما بعد البنيوية، وما بعد الماركسية وغيرها) في هذه الحركات التي تأخذ إلهامها من مفكرين مثل هايدغر ومدرسة فرانكفورت وفوكو. إن مساءلة الرأسمالية ونقدها لم يتم بناء على أسباب متعلقة بالبطالة أو انخفاض الإنتاجية، بل بناء على السلوك الخاطئ. وغالباً ما تم هذا النقد الأرستقراطي باستعمال مفردات غامضة استثنائية. فحتى أتباع ماركس الذين ميَّزوا أواخر القرن العشرين، لم يتقاسموا معه عبقريته وسمته المميزة المتمثلة في استعمال مفردات بسيطة.

تزامن هذا النقد الثقافي الأرستقراطي مع آخَرَ ديمقراطي تميّز بكلماته ورسالته بسيطة الفهم. في هذا الصدد، صُنّفت حركة "الثقافة المضادة" في الستينيات والسبعينيات من القرن الماضي على أنها حركة جماهيرية (إنها نفس الحركة التي لم يتمكن من خلقها رواد الحركة الشخصانية في الثلاثينيات). فشأنها شأن النقد الأكاديمي للثقافة التجارية، كانت حركة الثقافة المضادة حاضرة بشكل قوي في الجامعات، لكنها طغت عليها وشكلت قواعدها البوهيمية الخاصة والمتواجدة في "المجتمعات المحلية" والأحياء الأمريكية والأوروبية، وفي بلدان العالم الثالث. بَذَلَتْ الثقافة المضادة قُصارى جهدها للعيش بدون تمثلات، أو بالأحرى، بدون تمثلات مؤقتة مثل حفلات موسيقى الروك التي تمتد لعدة أيام كمهرجان وودستوك Woodstock على سبيل المثال، أو المظاهرات السياسية من ناحية ثانية. وفي هذا الصدد، جسّدت فئة "الهيبيين" أبرز تجلّيات الثقافة المضادة. كما اشتهرت هذه الفئة بأنها أبرز فئة دعت للسلام في تاريخ المثقفين. عرف "الهيبيون" بالشعر الطويل الذي ميّز أسلوب حياتهم، وبموسيقى خاصّة أضحت

رمزاً وسِمةً تُمثلهم. فرغم أن الهيبيين عاشوا داخل وخارج العالم الغربي، إلا أنهم ظلّوا يعتبرون سمة أمريكية خاصة. وعلى الرغم من أن حقبتهم كانت قصيرة، فقد خلقت تأثيرات عميقة ودائمة على الرأسمالية.

اكتسب النقد الثقافي، الأرستقراطي والديمقراطي، أهمية أكبر مع تلاشي الأهمية الثورية للشيوعية والفاشية وحتى تلك الخاصة بالصفقة الجديدة. وظلّ مصطلح "الاغتراب" القديم محور غالبية النقد الثقافي الجديد، حيث أصبح مصطلحاً مركزياً بعد الحرب العالمية الثانية، وشاع استخدامه إلى ما هو أبعد من الأوساط الأكاديمية. وقبل أن نفهم النقد الثقافي المعادي للرأسمالية في أواخر القرن العشرين، يجب أن نفهم ماهية الاغتراب. بشكل أبسط: ما الاغتراب؟ الجواب بسيط ومعقد في نفس الوقت: أسطورة.

أسطورة الاغتراب

تعتبر الأسطورة خرافة، أو حكاية خرافية، أو قصة قد لا تكون صحيحة بالمعنى الحرفي للكلمة، لكنها مع ذلك تُعبِّرُ عن حقيقة مهمة. مثل باقي الأساطير، تظل تفاصيل "أسطورة الاغتراب" غامضة بعض الشيء. بالرجوع إلى تعريف مصطلح "الاغتراب"؟ "لا يوجد مفهوم واضح جداً للمصطلح في أي من الاستخدامات المعمول بها، ولكنه يُعبّر في جميع هذه الاستخدامات عن البحث عن نظرية تصف حالة الذات الحديثة، وكذلك شرح الشعور "بالانفصال" عن عيش حياة بشرية حقيقية".

تُعبِّرُ أسطورة الاغتراب عن فكرة وجود أمر خاطئ وجوهري في حياتنا، وعلى وجه الخصوص، في مجتمع رأسمالي.[4] ووفقاً لأساطير الاغتراب، تُعتبر كل المجتمعات، ولا سيما المجتمعات الرأسمالية، منتجة لظاهرة الاغتراب. فيُصبح هذا الاغتراب في كل مكان. وفي غالبية الأحيان، يُنتِج نسبة مقبولة من البؤس، ولكن عندما تصبح حدة البؤس

عالية، فإن اغترابنا سواء كأفراد أو كطبقة أو مجتمع بأكمله يؤدي إلى الجنون أو التمرد أو كليهما. من جهة ثانية، وحسب التصور المتفائل لنظرية الاغتراب الذي يتجلّى بشكل أساسي في مرحلة ما بعد الثورة (نظرية ماركس مثلاً)، نتوقف عن الشعور بالاغتراب ويمكن أن نصبح بشراً مكتملين. أما بخصوص التصوّر المعتدل (صيغة فرويد على سبيل المثال)، نصل إلى قدر متوسط من التعاسة والعزلة عندما ننتهي من العلاج النفسي، لأن كَبْت بعض من غرائزنا ضروري للتأقلم مع الحياة المتحضرة. أما في التصوّر المتشائم، مثل ذلك الذي ظهر مع مدرسة فرانكفورت، نحن بعيدون جداً عن ذواتنا الحقيقية لدرجة أننا لا نعرف أننا مضطهدون وأن الأمور ميؤوس منها.

تشترك جميع صيغ أسطورة الاغتراب في بعض السمات. تتشارك جميعاً في حقيقة وجود شيء خاطئ في نمط حياة الفرد المغترب. ومن أجل تحديد مضبوط للمشكل، يجب أن نحلل الجهة المقابلة والمتعلقة بنمط حياة غير المغترب. بعبارة أخرى، يُعتبر الاغتراب مفهوماً يُدعَّي أنه وصفي، ولكنه في الواقع يستند إلى قرار بشأن ماهية الحياة الجيدة أو السيئة. علاوة على ذلك، في معظم مفاهيم الاغتراب أو جميعها تقريباً، يتم التمييز بين الاحتياجات "الحقيقية" والاحتياجات "المصطنعة". إن هذا التمييز تعسفي في الواقع. لا يمكن أن يُصنف "التمييز بين الحاجيات الحقيقية والاحتياجات الزائفة (أو "المصطنعة") إلا في خانة التعسفي، عدا إذا كان عند الأعلى شأناً [المثقفين!] من موقع قوة الحق في تقرير ما يحتاجه بقية البشر فعلاً، وما يتخيلون فقط أنهم بحاجة إليه". إن أسطورة الاغتراب تعكس في الأساس موضوعاً عن القيم، وهو موضوع طبيعي لمواعظ المثقفين المعاصرين. إن عزل الجماهير يُمثل أيضاً موضوعاً مناسباً للحديث عن الاحتقار الأرستقراطي للنخبة. فالمثقفون وحدهم القادرون على تحديد ما هو مهم، لأنهم وحدهم القادرون على تبرير خياراتهم من خلال الخطاب النقدي الدقيق، في حين أن الآخرين غير مخوّل لهم القيام بذلك. [5]

تؤكد تصورات القرن العشرين من الأسطورة الموجودة في أعمال فرويد، وإريك فروم، وماركوزه، وغيرهم، على المعنى الأخلاقي والنفسي للاغتراب. إنهم يعرّفون الاغتراب

على أنه نتيجة لقمع غرائزنا الطبيعية وعجزنا عن إرضائها. فالفرد المغترب يظل عاجزاً حسب تصورهم؛ عاجز عن إشباع احتياجاته الحقيقية وعن التواصل مع الآخرين، وعن إشباع رغباته، وعاجز سياسياً عن إحداث تغيير ذو مغزى. ولهذا، تظل الإجراءات العلاجية، سواء كانت فردية أم اجتماعية أو سياسية، في حالات نادرة، ضرورية لاستعادة إحساس الفرد بالسيطرة والقوة، وإعطاء معنى للحياة.

في أكثر تصورات أسطورة الاغتراب تطرفاً، والتي بُشّر بها في الفترة الأخيرة من القرن العشرين، يظل الاغتراب حاضراً في كل مكان. قد يُصنف على أنه نسخة سلبية من وحدة الوجود pantheism، أي الإيمان بأن الإله موجود في كل مكان. أما في الاغتراب الشامل panalienation، بدل قيام الفكرة على الوجود الإلهي الشامل، يحضر الاغتراب في كل لعبة إلكترونية جديدة، وفي كل فرصة عمل، وحتى في كل طلب زواج، لأنهم يفتقرون في المجتمع الرأسمالي إلى المعنى الإنساني الحقيقي. تفسّر أسطورة الاغتراب كل شيء، أو على الأقل، كل ما هو سيئ. يمكن تفسير فشل أي فرد أو أي مجموعة، نفسياً أو سياسياً، على أنه نتيجة لاغترابهم أو اغتراب الأفراد الآخرين.

إن أسطورة الاغتراب هي نظرية عدالة إلهية علمانية secular theodicy، وفي نفس الوقت، طريقة لتفسير وجود الشر. سيصبح العالم جيداً إذا تمكنا فقط من التغلب على الاغتراب/الخطيئة التي ولدنا فيها. فحسب عقيدة الاغتراب الشامل، وجد المثقفون جميع مزايا الخطيئة الأصلية، في حين لم يتمكنوا من تحديد عيوبها. لم يكن أكبر خطأ ارتكبه أسلافنا متعلق بخطيئة آدم وحواء، بل كان متعلقاً بالرأسمالية. لم تكن الرأسمالية سلف أحد، ولا ابن أحد، ولا دين أحد. ومنه، نَسبت أسطورة الاغتراب أصل الشر إلى الرأسمالية، ووضعته في كل فرد. فنحن جميعاً مغتربون إلى حد ما، بينما يتم تفادي لوم الأفراد لأنفسهم.

تجدر الإشارة إلى أن القبول المتزايد لأساطير الاغتراب الشامل في الستينيات حدث بالتزامن مع انتشار وحدة الوجود. انتشرت أفكار وحدة الوجود في الثقافة المضادة وفي روحانيات العصر الجديد في أواخر القرن العشرين. ومن الواضح أن ما قاله توكفيل عن وحدة الوجود ينطبق أيضاً على الاغتراب الشامل: "يُعتبر مذهب وحدة الوجود من أصلح النظم التي تُفسِّر بها الفلسفة الكون قصد تضليل العقل البشري في العصور الديمقراطية".[6]

تُشبه أسطورة الاغتراب قصة دينية يرويها رجل دين زائف. لكن في العالم الحديث، غالباً ما تتخذ مثل هذه الحكايات شكلاً علمياً لأنها تتحول إلى نظريات. فمناقشة ماركس للاغتراب مثلا تُصنّف في خانة المسائل العلمية البحتة. ولكن عندما يصبح الاغتراب مفهوماً "علمياً" في حد ذاته، يتحوّل إلى إحدى تلك الكلمات التي "تحجب أكثر مما تشرح، والتي تتمثل وظيفتها الأساسية في خلق نوع من التفسير حيث لا يوجد أي تفسير". ومع ذلك، أضحى الاغتراب نظرية علمية كاملة، أو على الأقل، نظرية أفراد يرون أنفسهم على أنهم علماء اجتماع.[7]

في نظريات العدالة الإلهية العلمية هذه، يلعب الاغتراب الدور الذي لعبه "فلوجيستون Phlogiston" في ميدان الكيمياء. في بدايات الكيمياء الحديثة، سعى العلماء إلى حلّ المشكلات المتعلقة باحتراق العناصر وتوقفها عن ذلك لاحقاً. طُرح جواب واحد مرتبط بالفلوجيستون phlogiston وذلك في مرحلة ما قبل فهم دور الأكسجين وتأثيره. فوفقاً لنظرية الفلوجيستون، تحتوي جميع المواد القابلة للاحتراق على مادة الفلوجيستون. يُطلق هذا الأخير في الهواء عند احتراق مُكوّن ما، لكن، اكتُشف فيما بعد أن قدرة الهواء على امتصاص الفلوجيستون تظل محدودة. ينطفئ اللهب إما عندما تستهلك المادة المحترقة كل مخزونها من الفلوجيستون (تصبح "خالية من الفلوجيستون") أو عندما يكون الهواء المحيط بها مشبعاً به. وفي هذا السياق، تمثّلت الإفادة الاستثنائية للنظرية في فكرة أن الفلوجيستون يُعتبر عنصراً غير محسوس. فهو لا يمكن لمسه أو رؤيته أو شمه، ومن الصعب جداً قياسه. وبناء على

هذا الطرح، اتضحت حدود هذه النظرية. شأنه شأن الفلوجيستون، يُعتبر الاغتراب شديد الانتشار في كل مكان. ومع ذلك، فإنه يلعب دوراً مهماً في المجتمع. فهو متواجد أينما كانت الأمور تسير على نحو خاطئ، تماماً كما يعتبر الفلوجيستون ضرورياً لعملية الحرق. وفي الحقيقة، نحن ندرك جيداً الآن أن لا وجود لشيء اسمه الفلوجيستون.

إذا كان اكتشاف الأكسجين قد مثَّل حلاً بديلاً لمشكلة الاحتراق بالنسبة لعلماء الكيمياء، فإن مثقفي نهاية القرن العشرين قد افتقروا إلى وسائل بديلة لحل مشكلتهم المُتمثلة في مهاجمة الرأسمالية في غياب بديل مقنع لها. كتب الفيلسوف البولندي "لشك كولاكفسكي Leszek Kolakowski" عندما كان لا يزال يتبنى الفكر الماركسي أنه "سيكون من المفيد استبعاد مفهوم الاغتراب عن الفكر الاشتراكي.... تتيح كلمة الاغتراب إدراك أن مستخدميها يمتلكون حلاً عاماً جاهزاً لجميع المشاكل البشرية، في حين أن الواقع يظهر أن هذا الحل غير موجود ولن يوجد أبداً". لم يدرك كولاكفسكي أن الفكر المعادي للرأسمالية في فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية لا يمكن أن يتخلى عن أسطورة الاغتراب دون أن يوفر بديل لها، بديل لم يستطع حتى كولاكفسكي توفيره. ولهاته الأسباب، تخلى في النهاية عن الماركسية.[8]

ومن المثير للاهتمام أن ربط المثقفين دائماً بين الاغتراب والرأسمالية لم يدفعهم لاعتبار أن هذا الفعل سلبي. لم تكن أسطورة الاغتراب في الأصل نظرية عدالة إلهية، أو تفسيراً لوقائع الشر، بل كانت تعتبر قصة تروي حدوث تقدم معين. بالعودة إلى ما تطرقنا إليه أعلاه، عندما كان التاجر السيد سميث يعتبر رجلاً طيباً، اعتقد بعض المثقفين أن الاغتراب أمر جيد أيضاً. اعتُبِر من الحسن معاملة الزبائن في إطار منطق مبني على أنهم وسيلة من أجل تحقيق غاية جني الأموال، بدل منطق النظر إليهم من زاوية أنهم بشر ذوو أرواح وجب إنقاذها، حتى لو لزم الأمر المراهنة بحياتهم. لا شيء قد يكون أغرب في الطبيعة البشرية من اليد الخفية التي قد تصل إلى أفضل النتائج دون أخذ بعين الاعتبار النوايا البشرية (التي بدورها غالباً ما تكون شريرة أو تؤدي إلى نتائج عكسية). لم يدرك أي من منظري الاغتراب اللاحقين، من ماركس إلى ماركوزه،

كيف كان الاغتراب، على اختلاف مستوياته، مفيداً للأفراد قبل قرن أو قرنين من الزمان، أي عندما كانت أوروبا في صدد خروجها من تبعات فترة طويلة من الحروب الدينية.[9]

اعتُبرت معارضة الاغتراب جزءًا من الخطاب المعادي للرأسمالية منذ عهد ماركس، لكنها لعبت في الأصل دوراً ثانوياً نسبياً في الفكر المعادي للرأسمالية. فلحدود أواخر سنة 1930، لم تتطرق موسوعة العلوم الاجتماعية بعد لمصطلح "الاغتراب". لكن، أكتُشِف فيما بعد أن ماركس استخدم مفهوم الاغتراب بشكل واضح في مخطوطاته الفلسفية منذ سنة 1844. وفي الحقيقة، يجب معرفة أن كتاباته لم تنشر حتى ثلاثينيات القرن العشرين. فحسب منظور ماركس، يشعر الفرد بالاغتراب عندما تجبره الرأسمالية على رؤية نفسه والآخرين كوسائل بدل غايات، حيث يعتبر أن منتجاتنا، خاصة المال، تتحول إلى غايات في حد ذاتها، بدل لعب الدور المنوط لها والمُتمثل في اعتبارها وسيلة لتلبية احتياجاتنا الحقيقية. لقد اعتُبِر مفهوم الاغتراب مشابهاً للفكرة اللاهوتية القائلة بأن الاغتراب يعني الانفصال عن الله. أما في نسخة ماركس العلمانية، قُصد بالاغتراب عملية الفصل التي قامت بها الرأسمالية عن الخصائص التي تجعلنا بشراً.

سيكون مفهوماً لو كانت مناقشة الاغتراب قد اكتسبت أهمية معينة فقط بعد مرحلة الحرب العالمية الثانية. لكن مصطلح الاغتراب، في الحقيقة، استُعمل بشكل بارز في العلاج النفسي حتى قبل أن تكتسي كتابات ماركس شهرة. في الواقع، أصبحت أسطورة الاغتراب سلاحاً فعالاً بشكل خاص في الصراع بين العقل والمال خاصة عندما بدأ العقل يفقد مكانته بعد الحرب العالمية الثانية. اعتُبرت الأساطير أو نظريات الاغتراب، وخاصة نظريات الاغتراب الشامل، مفيدة في ذلك الوقت لأنها أكَّدت على الذات. لقد هاجموا الرأسمالية بناء على أسس ثقافية وأخلاقية باعتبارها نقطة قوتهم، بدل الاعتماد على أسس سياسية أو اقتصادية لكون أن المثقفين الغربيين كانوا ضعفاء نسبياً في هذا الإطار بعد الحرب العالمية الثانية.

بعد صدمة الفاشية والشيوعية، أدى الكفاح من أجل التغلب على الاغتراب إلى تحويل التركيز من الاقتصاد إلى دواخل الفرد. وبحلول أواخر الستينيات، احتوت جميع قواميس اللغة الإنجليزية المعيارية للمفاهيم الاجتماعية على كتابات طويلة عن الاغتراب. في هذه العملية، انقلب بعض المثقفين على الأنوار، ويُفسَّر ذلك إلى حد كبير بشهر العسل الذي ربط الأنوار مع الرأسمالية. فمن وجهة نظرهم، اعتُبر الأنوار مدخلاً للعبودية والهيمنة نتيجة تشييء البشر. بكلمات أخرى، أضحى الأنوار وخيبة أمل العالم disenchantment of the world معاكساً للاغتراب الشامل[10].

بعد الحرب العالمية الثانية، شقّت فكرة "اغتراب الجميع" تدريجياً طريقها نحو التأثير على الثقافة الشعبية. لعبت حركة "الوجودية"، التي اشتهرت بعد الحرب العالمية الثانية، دوراً في هذه المسألة. وفي مرحلة الستينات، تسارعت العملية بشكل كبير. فلقد توقّف العديد من المثقفين عن انتقاد الانصياع الزائد عن الحد للأفراد، وبدؤوا يشتكون من انعزالهم واغترابهم، فيما قام آخرون بإلقاء اللوم في الانصياع على الاغتراب. لقد أجمعوا جميعاً على الاغتراب في انتقادهم للطبقات الوسطى. طُبِّقَ هذا بشكل خاص في فكر "الماركسية الغربية"، التي مثَّلت إلى حد كبير نقداً للاغتراب واعتمدت بشكل أساسي على مخطوطات ماركس من سنة 1844 [11]. لكن، في الحقيقة، لم يقتصر نقد الاغتراب على الأوساط الأكاديمية. لقد حثّت الكُتب الأكثر مبيعاً في أواخر القرن العشرين الأفراد على "التواصل مع أنفسهم" و"مشاعرهم" للتغلب على اغترابهم. ربما كانت أسطورة الاغتراب، مثل الفلوجيستون، أداة ضعيفة للتحليل العلمي، لكنها كانت، ولا تزال، رسالة رائعة تُبنى عليها الموعظة.

ورغم كل هذا، فإن أسطورة الاغتراب ليست مجرد أداة معادية للرأسمالية. تُعبّر الأسطورة عن حقيقة المثقفين لا حقيقة الرأسمالية، حقيقة مفادها أن المثقفون نخبة تعيش في اغتراب بشكل دائم. يلمسون ماهية الاغتراب من خلال تجربتهم الخاصة كطبقة وكأفراد. فهم محرومون من تحقيق غاياتهم الخاصة. تمنع الرأسمالية الديمقراطية المثقفين من بناء أبراج بابل الخاصة بهم للوصول إلى الجنة، وتمنعهم أيضاً من إيجاد

هويتهم الأرستقراطية والكهنوتية. يمكن القول، بخلاصة، بأن المثقفين عبارة عن طبقة تعيش في اغتراب دائم.

هناك تفسير ديمقراطي لإصرار المثقفين على فكرة أن مشكلتهم عبارة عن مشكلة يعاني منها المجتمع كاملاً. يحتاج المثقفون إلى الاستقلالية وإلى ممارسة خطاب نقدي دقيق. عندما يرون افتقار الآخرين إلى هذه العناصر، فإنهم يفترضون بأنهم يمتلكون نفس احتياجاتهم ورغباتهم، أو يجب أن يمتلكوها. إنهم يعكسون مشاعرهم على الغير، سواء أكان منتمياً للبروليتاريا أم الأمة أم الإنسانية جمعاء. يجب أن يكون هذا الغير مُعانياً من الاغتراب، لأنه يفتقر إلى الاستقلالية التي يحتاجها ويرغبها المثقفون. ولهذا، يجد المثقفون، صنّاع المعنى، الرأسمالية بلا معنى. لذلك، يجب أن يعتقد الآخرون ذلك أيضاً، ما لم يكونوا قد انخدعوا.

ولكن، حتى لو نَتَجَ عن دوافع ديمقراطية، يُعتبر إسقاط المثقفين لاغترابهم عن المجتمع ككل فعلاً أرستقراطياً. يحاول المثقفون تقمص الدور الأرستقراطي (الكهنوتي) لفرض قِيمهم على المجتمع كاملاً. ولكن بما أن هذا الفعل يتشكَّل في مجتمع ديمقراطي، وبما أن المثقفين أنفسهم عادة ما يقبلون القيم الديمقراطية، فإن الأساس الأرستقراطي لادعائهم مخفي بأشكاله الديمقراطية والعالمية، مثل مطالب الثورة الثقافية والتحرر. وعلى الرغم من ذلك، لا يمكن إنكار أن أسطورة الاغتراب في الأساس رد فعل أرستقراطي ضد الرأسمالية. لقد أصبحت مرجعية، وفي كثير من الأحيان، متصدرة لسلسلة من ردود فعل المثقفين ضد الرأسمالية بعد الحرب العالمية الثانية. اتخذت ردود الفعل هذه أشكالاً عديدة. فلقد انتقدت جميعها البرجوازية بسبب اغترابها واختيارها السيئ للقيم الأخلاقية. لكن خلال فترة الانسحاب، لم يعد العقل يتوجّه بخطاباته اللاذعة ضد الرأسمالية إلى جمهور غافر. ولهذا، فضَّل مثقفو ما بعد الحرب العالمية الثانية التحدث إلى أنفسهم. فحينما ساد شعور الحسرة لاختفاء جماهيرهم، ألقوا اللوم مباشرة على الرأسمالية.

ردود الفعل الأرستقراطية: هايدغر، ومدرسة فرانكفورت، وفوكو

في الحروب الثقافية التي أثثت فترة أواخر القرن العشرين، قدّم المجتمع الرأسمالي سريع التوسع (خاصة في مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية) أسساً اجتماعية جديدة للمثقفين. فلقد أُنشِئت جامعات جديدة وأصلحت تلك القديمة، خاصة في الولايات المتحدة. ووُفّرت فرص متزايدة لتوظيف وتدريب المثقفين، حتى لو كان القصد منها تكوين محاسبين ومهندسين. أما المثقفون، فلقد قرروا الهروب إلى الأبراج العاجية التي أخذت في التكاثر بأعداد كبيرة بعد انسحابهم من عالم السياسة.

شكّل الأساتذة الجامعيين جزءًا صغيراً متنامياً من المثقفين قبل الحرب العالمية الثانية. أما بعدها، أصبحت الأوساط الأكاديمية أكثر أهمية كماً وكيفاً. فرغم أن كليات الجامعات الجديدة لم تشهد انكباباً كلياً وفورياً للثوار، لكن ضمت في المقابل عدداً كبيراً من قدماء محاربي الحرب العالمية الثانية الذين لم يرغبوا أبداً في عيش أهوال الحرب مرة أخرى. ففي الواقع، لا يمكن إنكار أن الأوساط الأكاديمية وفّرت للمثقفين ملاذاً في فترات افتقروا فيها إلى الدعم الجماهيري الواسع.

بعد الحرب العالمية الثانية، خسر المثقفون قدرتهم في التأثير. فنظراً إلى أن غالبية أفراد المجتمع لم يعودوا ثوريين (باستثناء مواطني العالم الثالث)، وإلى أن المثقفين الثوريين نادراً ما تطلّعوا للقيادة، رفض المثقفون كل مناصريهم (البروليتاريا خصوصاً) كرد فعل على رفض المجتمع لمقترح قيادتهم له. ولأول مرة منذ عهد ماركس، لم تكن البروليتاريا مركزاً للاهتمام. فبحلول سبعينيات القرن الماضي (القرن العشرين)، أعلن ميشيل فوكو، مع قليل من التناقضات، إنكاره للدور الذي لعبته البروليتاريا: "لا يوجد موضع واحد للرفض، ولا روح للثورة، ولا مصدر لكل التمردات، أو قانون خالص للثوار. وبدلاً من ذلك، هناك تعدد في المقاومة، كل منها حالة خاصة... ".[12]

واصل بعض المثقفين محاولة الخروج من عزلتهم بطرق قديمة من خلال دعم حركات العالم الثالث المناهضة للاستعمار، أو الأقليات العرقية، أو ابتكار روابط ديمقراطية مغايرة. لكن عدداً كبيراً من المثقفين قبلوا وضعهم شبه الطبقي الجديد، على الأقل خلال تلك الفترة. فانسحبوا إلى برجهم العاجي، وسحبوا الجسر المتحرك الذي يربطهم بالمجتمع. تميّزت عزلتهم التي كانت مصدر فخر لهم بغموض لغتهم، مما خلق فجوة جديدة بينهم وبين الرأسمالية. لم يعد المثقفون مهتمين بالوصول إلى الجماهير الكبيرة لأن المهمة تعقّدت وأصبحت بعيدة المنال، حيث أصبحت لغتهم وخطابهم النقدي موجهان لدائرة ضيقة من الأفراد. لقد أصبحوا، بوعي أو بغير وعي، أكثر تعقيداً ومستندين إلى اتفاقيات داخلية لا يسهل الوصول إليها من قبل الغرباء. ببساطة، لقد أصبحوا أكثر أرستقراطية، أو بالأحرى، شبه أرستقراطيين. يستعملون لغة طبقة عُزلت في أبراجها العاجية، بدلاً من طبقة أرستقراطية تعمل كقائدة للمجتمع.

من جهة ثانية، إذا انطلقت هذه العملية خلال القرن التاسع عشر، فإن القرن العشرين عرف انتشار عبادة اللغة بين المثقفين. يُعتبر موقف الفيلسوف الألماني مارتن هايدغر نموذجياً في هذا الصدد: "اللغة هي بيت الوجود، وفي بيتها يقيم الإنسان. هؤلاء الذين يفكرون بالكلمات ويُخلقون بها، يُعتبرون حراساً لذلك البيت، وحراستهم تحقق الكشف عن الوجود". حسب وجهة نظر هايدغر، يُعتبر التفكير والإبداع بالكلمات أفضلَ من التعبير بالفعل.[13]

أصبحت هذه اللغة الغامضة وذاتية المرجعية شائعة بين المثقفين في مرحلة أواخر القرن العشرين. وتحوّل على إثرها الغموض بين المثقفين إلى علامة على الصواب السياسي والمكانة الداخلية. فاعتبار الفرد مثقفاً وخصماً للرأسمالية أضحى مرهوناً باستخدامه لأشكال معقدة من الخطاب النقدي. وهذا هو السبب في تصنيف المحافظين على أنهم كُتّاب جيدون مقارنة باليساريين في هذه الفترة. فهم لا يشعرون بأنهم مضطرون إلى أن يكونوا غامضين للإشارة إلى معاداتهم للرأسمالية، لأنهم لا يعادون الرأسمالية أصلاً. أكّد كل من "ماكس هوركهايمر" و"تيودور أدورنو" في كتابهما الذي نشر في سنة 1947

بعنوان "جدل الأنوار" على الأهمية الحاسمة للغة المعقدة وغير الواضحة لمحاربة الرأسمالية. ويتطرق هذا الكتاب للكثير من تفاصيل التاريخ الفكري للخمسين سنة التي تلت صدوره. رأى هوركهايمر وأدورنو بأن البرجوازية تهتم فقط بالحقائق (كانت هذه شكوى ديكنز أيضاً، كما ذكر سابقاً)، وتطالب دائماً بـ"الوضوح في اللغة". وبذلك، يُصبح تجنب الوضوح ضرورة لمعارضة البرجوازية. يقولان: "فَمَهْمَا كان المُصلح الذي يقترح التجديد شريفاً، فهو يعزّز باستخدامه للغة فاقدة لقيمتها سلطة الأمر الواقع الذي يسعى لتحطيمه، وذلك من خلال تبنيه لعُدَّة لغوية مصنعة مسبقاً، ولفلسفة خبيثة تختبئ وراءها". بعبارة أخرى، إذا كان المعنى واضحاً، وإذا كنت تستخدم "لغة بسيطة"، فأنت من الناحية الموضوعية برجوازي وداعم للرأسمالية. فالوضوح عبارة عن مؤامرة برجوازية تجعلنا نقبل حال العالم كما هو عليه. بعبارة أخرى، يمكن القول بأنه "وضوح زائف". ورداً على هذا الوضوح الزائف، ابتكر المثقفون أشكالاً جديدة من الغنوصية Gnosticism. كشفت لغاتهم السرية عن شرور الرأسمالية لأقرانهم (مدّعو العلم)، ووعدتهم أحياناً بالخلاص. وفي هذا الصدد، لا شيء يمكن أن يوضِّح بشكل أفضل وجهة نظر توكفيل غير توكفيل نفسه. يقول: "إذا وقع أعضاء الطبقة المتعلّمة في عادة التردد على أنفسهم والكتابة لبعضهم البعض فقط، قد يغيبون عن أنظار بقية العالم بشكل كلي، وبالتالي سيسقطون في التحذلق والوهم ... ويعزلون أنفسهم تدريجياً من الحس المشترك.... ".[14]

في النظريات الغنوصية المعادية للرأسمالية في فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية، كان من الصعب معرفة مصدر الخلاص. ولم يخش المثقفون من تعريف طبقتهم على أنها مصدر جديد للقيم الأرستقراطية. فبرفضهم تحديد "مركز المقاومة"، وبرفضهم إعطاء أي محتوى محدد لـ "الوجود" أو "الآخر"، ترك المثقفون الدور البطولي مفتوحاً أمام الغير ليتم ملؤه مستقبلاً. في الوقت الحاضر، أعطتهم لغتهم الغنوصية القدرة للوصول إلى المعرفة السرية التي بررت دورهم الكهنوتي واستخدامهم للصوت الأخلاقي في فصولهم الدراسية أو في التصريحات العامة، كما أنها عززت هويتهم الأرستقراطية. إذا كان هذا

يعني قراءة عدد أقل من الأفراد لكتب المثقفين، أو الاستماع إلى موسيقاهم، أو حب فنّهم، فهذه خطيئة أخرى يجب محاسبة الرأسمالية عليها.[15]

اتّخذ رد الفعل الأرستقراطي للمثقفين ضد الرأسمالية بعد الحرب العالمية الثانية عدة أشكال، لكن كان للبعض منها، الموجود في أعمال هايدغر ومدرسة فرانكفورت وفوكو، تأثير خاص. برزت سمعة هايدغر وتأثيره قبل اندلاع الحرب العالمية الثانية، ولكن على الرغم من نازيته، التي ظلّت مخفية حتى التسعينيات، برزت أهمية هايدغر أكثر بعد الحرب العالمية الثانية، حيث أثّر على "الوجوديين" وعلى "ما بعد الحداثيين" على حد سواء. فبعيداً عن لحظات الحماس الفاشية، عُرف هايدغر على أنه أرستقراطي متشائم فضّل التأمل على الفعل. بعد الحرب العالمية الثانية، هيمن تشاؤمه على أوساط العديد من الماركسيين، وخاصة "الغربيين" منهم الذين غيّروا ألقابهم بحلول سبعينيات القرن العشرين ليصبحوا "منظّرين نقديين". تُرجمت مواقف هؤلاء المنظرين في أعمال هوركهايمر وأدورنو باعتبارهم ممثلين لمدرسة فرانكفورت للبحوث الاجتماعية. في الواقع، اندمج تأثير مدرسة فرانكفورت وتأثير المنظرين النقديين الآخرين مع تأثير هايدغر في أعمال كتّاب مثل ميشيل فوكو (مثقف فرنسي كان تأثيره أقوى في الولايات المتحدة منه في موطنه). كان ميشيل فوكو أقل أهمية من الناحية السياسية مقارنة بهايدغر أو مدرسة فرانكفورت، لكنه كان أكثر نجاحاً في التأثير على العديد من التخصصات الأكاديمية.

لم يكن هايدغر أول فيلسوف ألماني يكتب بلغة صعبة ومعقدة، لكنه ربما كان أول من يمجّدها ويجعلها "بيت الكينونة". كان جزءاً من موجة الغنوصية المعادية للرأسمالية في ألمانيا في عشرينيات وثلاثينيات القرن الماضي التي تعود جذورها إلى نهاية القرن التاسع عشر. غالباً ما كانت هذه المواقف شبه الصوفية مرتبطة بالفاشية أو بالكاثوليكية الاجتماعية (أو لا ترتبط بأي منهما كما هو الحال مع والتر بنيامين)، لكن نسخة هايدغر كانت ناجحة بشكل فريد.

تأثّر هايدغر بالمشاعر الروحية/الدينية حول "الوجود". يقول على سبيل المثال: "ما هو الوجود؟ الوجود هو ما هو عليه. هذا ما يتوجب على الفكر المستقبلي أن يتعلم معايشته وقوله. الوجود ليس الإله وليس أساساً للعالم. الوجود هو الأبعد من أي موجود، والأقرب إلى الإنسان من كل موجود، سواء أكان صخرة، أو حيواناً، أو عملاً فنياً، أو آلة، وسواء أكان ملاكا أو إلاهاً. الوجود هو الأقرب إلى الإنسان". يمتلك على الأقل ميزة تجنّب الوضوح البسيط المميّز للغة البرجوازية. ولكن نظراً لعدم وجود صلة مباشرة بينه وبين الصراع بين العقل والمال، يمكننا وضع تأملات هايدغر عن الوجود جانباً.[16]

تبقى تعليقات هايدغر على التكنولوجيا الأكثر صلة برد الفعل الأرستقراطي للمثقفين ضد الرأسمالية بعد الحرب العالمية الثانية. أعرب لباقي المثقفين عن العديد من الأفكار التي اتخذت شكلاً شائعاً في الثقافة المضادة وحركة البيئة. على سبيل المثال، يجادل هيدغر بأن التكنولوجيا الحديثة "... تضع للطبيعة طلباً غير معقول لتوفير الطاقة التي يمكن استخراجها وتخزينها على هذا النحو. لكن ألا ينطبق هذا أيضاً على الطواحين الهوائية القديمة؟ لا، فأشرعتها تدور بالفعل مع مهب الريح ... لكن طاحونة الهواء لا تأخذ الطاقة من التيارات الهوائية لتخزينها". تتمثل مشكلة التكنولوجيا الحديثة في وجود محطات توليد الطاقة بدلاً من الطواحين الهوائية، ولا تستخدم هذه المحطات الطاقة لتلبية حاجة فورية كما كانت تفعل طواحين الهواء لطحن الحبوب. إنهم يخزّنون الطاقة، كما يتم تخزين الأموال في البنوك، كغاية في حد ذاتها. من ناحية، وفقاً لبشارة الاغتراب الحديثة، يمكن وصف بأن محطة الطاقة بأنها مغتربة Aliented، في حين أن الطاحونة الهوائية أصيلة. تُعتبر هذه الفكرة بمثابة "إعادة تدوير" لفكرة أرسطو، حيث إن محطات الطاقة تنخرط في أسلوب تكديس الثروة chrematistic، لأنها تقوم بتخزين الطاقة (المال) كغاية في حد ذاتها.[17]

في نفس السياق، صُنف نهر الراين لسنوات من بين أجمل الأنهار التي تضم جسوراً خشبية. فبعد أن تحوَّل لمصدر طاقة للمحطات الكهربائية، أصبح شكله قبيحاً. وإن

اعتمدنا مصطلحات هايدغر الأرستقراطية المعقدة، فإن النهر دخل في سيرورة "تأطير". وحسب نسخة هايدغر لأسطورة الاغتراب، نُزعت عن نهر الراين طبيعته الحقيقية نتيجة التكنولوجيا التي سرعان ما تجعل من كل العناصر "مخزوناً دائماً standing-reserve" للقوة أو للمنفعة. عندما يتعامل الإنسان مع الطبيعة بهذه الطريقة، فإنه يخاطر بأن "يُعتبر أيضاً مخزوناً دائماً". بعبارة أخرى، سيعامل نفسه وسيعامل الغير باعتبارهم بضائعاً. عندما نعامل أنفسنا والآخرين كأشياء، فهذا يعني أننا نصبح مغتربين. وبشكل أبسط، تصبح التكنولوجيا الحديثة مرادفاً للاغتراب البشري وتُمثل بذلك الشكوى الأرستقراطية الحديثة للعقل ضد المال.[18]

هل يُقدّمُ هايدغر بدائلاً معينة؟ بعد الحرب العالمية الثانية، لم يؤيد هايدغر أي حلول سياسية محددة. وبدلاً من ذلك، بشّر النخبة بالخلاص عن طريق التأمل. بشكل آخر، تحدَّث عن "قوة منقذة saving power". ولا يجب تأويل حديثه على أنه يتكلم عن المسيح، فهايدجر ليس كاثوليكياً اجتماعياً، وليس عقلانياً برجوازياً مرتبطاً بالجانب المظلم للتكنولوجيا. لكن يرى أن "... التكنولوجيا تحوي في حد ذاتها على عنصر أقل مما نشك فيه، وهو الصعود المحتمل لقوة منقذة. فكل شيء كيفما كان نوعه يعتمد على هذا: إننا نتأمل في نشوء هذه القوة، ونستحضرها، ونحرسها". إن التفكير في القوة المنقذة هو بمثابة تفكير في حقيقة اعتبار أن البشر لا يمكن أن يصنفوا على أنهم بدلاء للطاقة، بل يجب أن يصنفوا في خانة صنّاع الفن الذي ننتظر منه أن يخلّصنا. فالفن و "التأمل"، اللذان يقومان على خطاب نقدي دقيق مقارنة بالتكنولوجيا والرأسمالية، يعتبران قوة منقذة. ناشد هايدغر بتبنيه لهذا الموقف (مثل ماركس) كلاً من الأقسام الأكاديمية والبوهيمية من المثقفين سواء الفنانين منهم أو النقاد. لقد جمع كل ذلك في صيغة دينية غامضة: "التساؤل هو تقوى الفكر"، أو كما يقول رواد الحركة التفكيكية: "أخلق إشكالية Problematize".[19]

استقطب بحث هايدغر عن الخلاص في الفن الأرستقراطي والتأمل العديد من أعضاء الطبقة المثقفة المنسحبة. فعلى الرغم من أصوله الفكرية اليمينية، خلق تأثيراً كبيراً في صفوف اليساريين، خاصة في فرنسا. ومن ناحية أخرى، كان من المحتمل أن تمتاز مدرسة فرانكفورت بتأثير أكبر في أمريكا مما كان لهايدغر. لقد مثَّلَتْ لليسار ما مثله

هايدغر لليمين: انسحاب من المواجهة السياسية إلى التلاعب اللغوي الأرستقراطي وانتقاد أسلوب الحياة البرجوازي.

تأسّست مدرسة فرانكفورت من قبل مجموعة مستقلة من المفكرين الاجتماعيين الماركسيين في فرانكفورت بألمانيا في سنة 1923، وَفَرَّ أعضاؤها في عشرية الثلاثينيات. شغل بعضهم مناصب أكاديمية في أمريكا، حيث خلق العديد منهم، مثل عالم الاجتماع هربرت ماركوزه وعالم النفس إريك فروم، تأثيراً كبيراً. وبعد فترة، عاد مؤسسا المدرسة، هوركهايمر وأدورنو، إلى فرانكفورت وأعادا فتح المعهد من جديد. على الرغم من شهرتهم المحدودة خارج ألمانيا في الخمسينيات من القرن الماضي، إلا أنه بحلول سنة 1970، وُجدت طبعات ورقية لأعمالهم في مكتبات الحرم الجامعي في جل أنحاء أوروبا وأمريكا.

طرحت مدرسة فرانكفورت قراءة قوية خاصة لأسطورة الاغتراب، حيث هيمن الاغتراب الشامل على تحليلهم. فعلى سبيل المثال، أضحى معدل استهلاك الأفراد في المجتمع الحديث أكبر بكثير مما كان عليه في السابق، بيد أن معدل الإشباع الحقيقي أصبح أقل رغم ازدياد معدل استهلاكنا، لأننا أصبحنا آلات مستهلكة تعيش في اغتراب، بدل كائنات بشرية. بمعنى آخر، "يميل الاستهلاك إلى التلاشي اليوم، أو ينبغي القول، أصبح الأكل، والشرب، والتمعن، والحب، والنوم "استهلاكاً"، لأن الاستهلاك يعني بالأساس تحول الإنسان إلى آلة خارج وداخل ورشة العمل.... ". في الحقيقة، يُجسّد المجتمع الاستهلاكي مجتمعاً مغترباً. فلا يوجد شيء يمكن للفرد القيام به لإيقاف هذا التحوّل، ولا توجد مقاومة فعالة يمكنها ذلك. يصبح الأفراد "أكثر عجزاً مع كل زيادة محددة في مستواهم المعيشي".[20]

لم يكن انتقاد مدرسة فرانكفورت للاغتراب مستفيضاً بشكل استثنائي، إلا أنه لم يكن غريباً أيضاً. ما كان لافتاً للنظر بالضرورة متعلق بالسياق التاريخي الذي وُضعت فيه. لقد ألقوا باللوم طبعاً على الرأسمالية، لكنهم أطَّروا جوهر الرأسمالية في مجال الأفكار

مثل الاقتصاد، حيث إن الأفكار التي ألقوا باللوم عليها أنتِجت في عصر الأنوار بالأساس. واعتُبر انتقادهم لعصر الأنوار علامة بارزة في التاريخ الفكري، لأنه جسَّد أول انتقاد يساري صريح لذلك العصر. في السابق، كان من الصعب فصل نقد عصر الأنوار عن دعم خصوم المثقفين، رجال الدين القدامى والأرستقراطية. ولكن بعد الحرب العالمية الثانية، لم يعد قدماء الأرستقراطيين ورجال الدين يشكلون فصيل خصوم خطيرين، وكان المثقفون أحراراً في مهاجمة الأنوار كرمز للرأسمالية وبداية للاغتراب الشامل.

أجمع هوركهايمر وأدورنو على أن عصر الأنوار قد استبدل كلاً من الأساطيرِ بالعلم والخرافات، والجهلَ بفهم حقيقي للطبيعة. لكن هذا لم يُمثّل التحرير الذي بدا عليه فيما بعد. إن "ما يسعى البشر إلى تعلمه من الطبيعة هو كيفية استخدامها للسيطرة عليها أولاً، وعلى البشر ثانياً"، وهكذا يصبح التحرير الموعود استبداداً أكبر. تكمن المشكلة الجذرية في النموذج العلمي للأنوار في فكرة أن تصورهم للبشر وهم "في طريقهم نحو الوصول إلى العلم الحديث، تم تجاهل المعنى"، أي أنهم تجاهلوا ما يدّعي المثقفون احتكارهم له. يرفض المثقفون المتبنُّون لتصور مدرسة فرانكفورت عصر الأنوار لأنه، حسب رؤيتهم، قد أضعفهم. تعتبر هذه الفكرة مفسّرة لماذا استنتج كل من أدورنو وهوركهايمر، مثل هايدجر، أن احتضان عصر الأنوار للعلم والتكنولوجيا سيعزلنا عن "الوجود". ويخلصان لهذه الفكرة بقول أن: "الإحيائية Animism منحت الأشياء روحاً؛ أما التصنيع فيجعل الأرواح أشياء". وبمجرد أن نرى الأفراد من خلال نظارات تشييئية، فنحن أحرار في معاملتهم مثلما نعامل الأشياء. وفي النهاية، يُدمّر عصر الأنوار جميع القيم تاركاً القوة المجرّدة فقط في مكانها. في الواقع، يعيد نقد هوركهايمر وأدورنو لعصر الأنوار طرح شكاوى الأخلاقيين القدامى ضد الرأسمالية، لكن الفرق يكمن في أنهما يَعتبران الأنوار أصل كل الشرور[21].

بالإضافة إلى ذلك، اعتُبر هوركهايمر وأدورنو من أوائل اليساريين اللذان اختارا مهاجمة العلوم ولغتها "الموضوعية"، وأطلقا سلسلة من الانتقادات التي لقت صيتاً متزايداً في

أواخر القرن العشرين. فحسب تصورهما، يُجنَّد العلم ولغته الموضوعية كوكلاء للرأسمالية وللحكم البرجوازي. في هذا السياق، ووفقاً لهوركهايمر وأدورنو، إن اللغة والمنطق الواضحين اللذين اعتقد الأنوار أنهما حَررا البشرية، يخدمان في الواقع البرجوازية وعلاقات السلطة القائمة. فبدلاً من انتقاد العالم، ناهيك عن تغييره، انتهى عصر الأنوار بتبريره.[22]

إن بيت القصيد من هذا كله هو تبيان أن الأنوار يُعتبر سلبياً حسب تصور المثقفين أولاً، وخطرٌ على وجود الطبقة المثقفة ثانياً. بكلمات أخرى، قَلب هذا الأمر الحكمة التقليدية رأساً على عقب. ألم يخلق الأنوار الطبقة المثقفة في المقام الأول، مما سمح لهم بإزاحة رجال الدين كأوصياء على الأخلاق ومساعدتهم على تحقيق الاستقلال الذاتي؟ نعم، ولكن مقابل ثمن يصل مداه على المدى الطويل بإغراق المثقفين في عالم برجوازي مغترب: "لم يترك نظام الحياة الحالي مساحة للأنا للتوصل إلى نتائج فكرية أو روحانية. صار الفكر الذي يتّسم بالمعرفة محايداً، وسُخِّر لتأهيل ممارسات معيّنة في سوق العمل بهدف إنماء القيمة السلعية للشخصية". بطريقة أخرى، تُحوِّل الرأسمالية المثقف المستقل إلى سلعة، وتُدمر هويته نتيجة ذلك.[23]

هل وُجد سبيلٌ لكل هذا؟ ناشد هوركهايمر وأدورنو أحياناً الفن الراقي كمصدر للخلاص: "الفن، منذ أن أصبح مستقلاً، حافظ على المثاليات التي تبددت من الدين". كما يمكننا إضافة دور المساعدة النظرية النقدية عند المثقفين في الحفاظ على السياسة الطوباوية. أحب أدورنو توليفة شوينبيرج المُكوَّنة من اثني عشر نغمة تجريدية لأنه يصعب فهمها ويُستحال همهمتها، حيث اعتبرها تُجسّد نوعاً من الرفض للبرجوازية. لكن في الحقيقة، اعتُبرت الموسيقى مهددة للوجودية أيضاً. وفي هذا الصدد، أعرب أدورنو عن أسفه لخضوع الموسيقى الكلاسيكية في القرن العشرين "الاستبداد" قائد الأوركسترا، الذي حرم الموسيقيين الأفراد من استقلاليتهم. والأسوأ من ذلك يتمثل في طغيان تركيبات الملحن، التي تستوجب رضوخاً كلياً، في حين كان يتمتع فنانو القرن التاسع عشر ببعض الاستقلالية.[24]

ماذا تبقّى؟ بالطبع ليست الثورة، فلا وجود لطبقة بطولية لتنتج لنا واحدة. لقد انتهى وقت الثورة. لم يتبق سوى كتابة المقالات بشكل مريح في مكاتب الجامعة. "تُواصل ...الفلسفة العيش لأن لحظة تحقيقها [أي قيام ثورة] قد ضاعت.... ومحاولة تغيير العالم... قد أجهضت". اهتم أدورنو بالحفاظ على البرج العاجي حراً أكثر من الاهتمام بالوصول إلى الحركات الجماهيرية. بيد أن في "مقدمة" الطبعة الجديدة لكتاب "جدل الأنوار" الصادرة في سنة 1969، كتب هوركهايمر وأدورنو أن "الفكر النقدي ... يتطلب منا أن نتناول قضية مخلفات الحرية، والنزعات نحو الإنسانية الحقيقية، على الرغم من أنهم يُعتبرون عاجزين في مواجهة المسار التاريخي العظيم". وعندما بدا أن المسار يتغير لصالحهم خلال أواخر الستينيات، أبدى هؤلاء المثقفون استعدادهم لتقديم دعمهم له.[25]

لم يُبصر هايدغر ولا هوركهايمر وأدورنو أي أرضية آمنة يمكن من خلالها الاعتراض على انتصار الرأسمالية خارج جدران البرج العاجي. ومن جهته، تبنى ميشيل فوكو الكثير من تحليلاتهم وعدّل أو تجاوز غموضهم اللغوي وأصبح من المثقفين الغربيين الرائدين. اعتُبر شخصية مهمة ذات تأثير بفرنسا وأوروبا، واحتل مكانة مهمة في الفكر الأكاديمي الأمريكي من السبعينيات وحتى نهاية القرن عشرين.

تُوجد العديد من الأسباب لتفسير ذلك، بيد أن أهمها هو أن اختراع طريقة جديدة لإبصار الأشياء (يسميها توماس كون "نموذجاً جديداً") غالباً ما يجعل الأمر سيئاً عند محاولة الإجابة على العديد من الأسئلة الصغيرة مقارنة بالطريقة القديمة المُستخدمة. على سبيل المثال، غالباً ما تحتوي كتب فوكو على بعض الحقائق الخاطئة، غير أن النموذج الجديد يُستلزم بحل مشكلة واحدة كبيرة مقارنة بالطريقة القديمة المُستعملة. تمثلت المشكلة الكبرى التي حلّها فوكو أفضل من أي مُفكر آخر، على الأقل في رأي الكثير من الأكاديميين الأمريكيين، في كيفية محاربة الرأسمالية دون استخدام اللغة الماركسية. ففي الحقيقة، لا تزال مدرسة فرانكفورت وأتباعها يدّعون وجود صلة بينهم وبين ماركس، في حين أن لغة هايدغر لم تجد صيتاً كبيراً في أمريكا. ولهذا، اخترع فوكو لغة

جديدة، لغة رفعت من قيمة اللغة نفسها (تحت المسمى الأرستقراطي "الخطاب") كما فعلت جميع ردود الفعل الأرستقراطية، بيد أنها استخدمت مفردات جديدة جذابة. بشكل أدق، يتحدّث فوكو عن السلطة.

بالنسبة لفوكو، تتعلق كل العناصر بالخطاب، ويتعلق كل خطاب بالسلطة. لا ينبع لا الخطاب ولا السلطة بشكل أساسي من الاقتصاد. تنشأ السلطة التي تحيط بنا نتيجة للخطاب. ولمحاربتها، يجب طرح خطابات جديدة بكلمات جديدة مقابلة. فما الذي يمكن أن يُسعد المثقف أكثر من تدمير البرجوازية بالحديث عنها بطرق سيمنعهم غباؤهم من فهمها؟ في الحقيقة، توقع هوركهايمر وأدورنو مسبقاً بعض حجج فوكو. لقد لاحظوا أيضاً أن اللغة مرتبطة بممارسة السلطة والسيطرة، ورفضوا فكرة اللغة المحايدة. ولهذا السبب رفضوا الوضوح في الكلام، الميزة التي اتبعها فوكو حرفياً. ومع ذلك، فقد كانا لا يزالان مرتبطان ارتباطاً وثيقاً بفكرة ماركس المبنية على مسألة أن الاقتصاد، أو على الأقل البرجوازية، يُمثل العنصر الذي يُؤخذ بعين الاعتبار في التحليل النهائي، وأن اللغة أو الخطاب يُمثلان في الأساس انعكاساً لبنية المجتمع الطبقية. يُصنَّف فوكو كمثقف حر وبوهيمي على الرغم من منصبه الأكاديمي، حيث رفض فكرة إملاء الطبقة أو الدولة للغة، أو تدفق السلطة من الأعلى إلى الأسفل، أو من المحور إلى الخارج. فهو يعتبر أن "السلطة موجودة في كل مكان، ليس لأنها تشمل كل شيء، وإنما لأنها تأتي من كل صوب."[26]

كما أن السلطة لا تُحصر في بُعدِها القمعي فقط حسب وجهة نظر فوكو. فهي لا تَحظِرُ فقط، بل تَخلُقُ أيضاً حينما يبدو أنها تفعل العكس. وفي هذا الصدد، تُعتبر وجهة نظره بخصوص تاريخ الجنسانية مثالاً على ذلك. اعتبر فوكو أن في مرحلة ما قبل القرن السابع عشر، اعتُبِر الرهبان الفئة الوحيدة المهووسة بالجنس. ثم أصبح الجنس هاجساً شائعاً، وتضاعفت النقاشات بخصوصه. وحسب هذا التصور، تُعتبر السلطة، حسب تصور فوكو، مثل النشاط الجنسي الفيكتوري. فهي موجودة في كل مكان، وتضاعفت الهجمات عليها بدون كلل، وما زالت تقاوم باستمرار [27].

تعود شعبية كلمة "السلطة" والتلاعبات اللغوية التي أقامها فوكو معها لفترة الستينيات. قُرأت كتابات فوكو في مناخ تسود فيه "السلطة" على كل المستويات. فبعد حركة "القوة السوداء Black Power" في الولايات المتحدة، ارتبط مصطلح "السلطة" بالأشياء الأكثر احتمالية، من "قوة الحبّ واللاعنف" الخاصة بالهيبيين، إلى "قوة مخدرات الهلوسة" المتعلقة بثقافة المخدرات. تم إضفاء الطابع الديمقراطي على السلطة في الستينيات، ولم يكن مفهوم فوكو للسلطة ليخلق معنى إن لم يكن ديمقراطياً: "... لا يجب أن نبحث عن هذا الشرط في الوجود الأول لنقطة مركزية أو في المقر الوحيد للسيادة، حيث تُشاع أشكال متفرعة ومنحدرة للسلطة ... ولا في الهيأة العليا التي تُكوِّن مصدر معقوليتها، فلا الفئة الحاكمة ولا الجماعات التي تسهر على سير أجهزة الدولة، ولا تلك التي تتخذ أكثر القرارات الاقتصادية أهمية، تقوم فعلاً بتنظيم شبكة السلطة التي تعمل في مجتمع معين ... ". فبدل ذلك، "تَصدُر السلطة من الأسفل، بمعنى أن لا وجود لمعارضة ثنائية وشاملة بين الحكام والمحكومين في جوهر علاقات السلطة ...".[28]

ربما إن الفكرة المهمة في كل هذا تتمثل في أن مقاومة السلطة اعتُبرت ديمقراطية بنفس القدر في نظرية فوكو، حتى لو اعتبرنا أن المثقفين وحدهم القادرين على فهم موقف فوكو: "حيثما وُجدت السلطة، وُجدت مقاومة. ومع ذلك، أو بالأحرى، من هنا بالضبط، فإن هذه الأخيرة ليست على الإطلاق في موقع خارجي بالنسبة للسلطة". جمعت عقيدة فوكو بين الاغتراب الشامل ووحدة الوجود. فباعتبار أن السلطة والمقاومة يوجدان في كل مكان، فحتى الخير والشر يوجدان في كل مكان. فلا الخير ولا الشر، ولا السلطة ولا المقاومة، يستطيعان القضاء على الآخر: "... بغض النظر عن حدة الرعب الذي يُنتجه نظام معين، تظل دائماً احتمالات المقاومة والعصيان والتجمعات المعارضة قائمة. من ناحية أخرى، لا أعتقد بوجود شيء عملي وحر كلياً بطبيعته".[29]

يكمن البيت القصيد بالنسبة لفوكو في اهتمامات المثقف التقليدية: "أنا أتفق بشكل أو بآخر مع فكرة أنني أهتم في الحقيقة بالأخلاقيات أكثر بكثير من السياسة، أو بتعبير آخر، بالسياسة بوصفها أخلاقيات". وعليه، يُطرح السؤال التالي: ما نوع الأخلاقيات الجديدة التي اقترحها فوكو؟ "علينا تعزيز أشكال جديدة من الذاتية (أي عكس الموضوعية) من خلال رفض هذا النوع من الفردية التي فُرضت علينا لعدة قرون". أي نوع من الفردية يجب أن نستبدل؟ يوجّه فوكو، مثل هوركهايمر وأدورنو أو نيتشه، اهتمامه نحو الفن والمثالية البوهيمية للحياة الفردية كعمل فني فريد: "ما يذهلني هو حقيقة أنه في مجتمعنا ... يُعتبر الفن أمراً تخصُّصياً أو حكراً فقط على خبراء الفن. لكن، ألا يمكن أن تصبح حياة الجميع عملاً فنياً؟ لماذا يجب أن يكون المصباح أو المنزل قطعة فنية خارجة عن واقعنا المعيشي؟" بعبارة أخرى، يجب أن نتغلب على اغترابنا. حسب الفقرة الأخيرة، يبدو أن فوكو قد انتمى إلى الطبقة الوجودية، لكن يُميّز رغم ذلك نفسه عن الوجودية باعتبار أننا في حاجة لتكريس أنفسنا لنكون "مبدعين" بدل أن نكون "أصيلين"، شعار سارتر الوجودي القديم. من خلال تبني نزعة الإبداع، يدّعي فوكو أنه أقرب إلى نيتشه من سارتر. ويُظهِر هذا الاختيار ذوق فوكو الفكري الأكثر أرستقراطية في أواخر القرن العشرين.[30]

تحدّث فوكو بشكل جامح إلى حد ما في بعض الأحيان عن البدائل السياسية. أيّد الثورة الإيرانية في سنة 1978، ولا سيما مضمونها الديني. وكتب أن الإيرانيين يبحثون عما فقده الغرب منذ عصر النهضة والأزمات المسيحية الكبرى: "الروحانية السياسية"، ويضيف: "يمكنني بالفعل سماع بعض الفرنسيين يسخرون، لكنني أعلم أنهم مخطئون". يظهر دعم فوكو الغريب لنظام من شأنه أن يرجمه بالحجارة بسبب شذوذه الجنسي مدى يأس المثقفين المعادين للرأسمالية لإيجاد سلاح يهاجمون به الرأسمالية.[31]

وبغض النظر عن اندفاعه الحماسي الغريب الموالي لإيران، اعتُبِر فوكو مثقفاً نموذجياً في عصره، وأرستقراطياً زائفاً متشائماً في الآن ذاته. فكثيراً ما اتُهم بالتبشير باللامبالاة

بحجة أن السلطة لا يمكن التغلب عليها، لكن في الحقيقة يُعتبر هذا الأمر خاطئاً. "تمثل وجهة نظري في أنني لا أعتبر كل شيء سلبياً، بل أعتبره خطيراً، ما يجعله يختلف عن الأمر السيئ. إذا كان كل شيء خطيراً، فنمتلك دائماً ما نقوم به [توجد دائماً وظيفة محددة للواعظ!]. لذا، فإن موقفي لا يؤدّي إلى اللامبالاة، بل يخلق نشاطاً مفرطاً ومتشائماً". بعبارة أخرى، على المثقفين الاستمرار في الصياح وهم في الطريق إلى أبراجهم العاجية[32].

كانت ردود الفعل الأرستقراطية لبعض المثقفين أمثال هايدغر ومدرسة فرانكفورت وفوكو شائعة على نطاق واسع في الأوساط الأكاديمية، لكن لم يكن لها صلة مباشرة بالحركات السياسية. في معظم الأوقات، لم يمانع المثقفون من تأدية ذلك. فلم تكن أفكارهم موجهة للجميع. في هذا الصدد، وصف تشيسلاف ميلوش الشعر الذي أثث مرحلة ما بعد الحداثة: "قد نقول إنه كلما قلَّ استيعابه، اعتُبر الأمر أفضل، لأنه يُبْعِد الشاعر عن الأشخاص الخطأ"، وتنطبق نفس الفكرة على "النظرية النقدية" لما بعد الحداثة. انسحب العقل بشكل مؤقت من المشاركة السياسية المباشرة بعد الحرب العالمية الثانية. أصبح من الواضح في أواخر الستينيات أن الخلاف أضحى قوياً كما كان في السابق، وربما بنفس الأهمية كما كان دائماً.[33]

مَارِسِ الحب بدل المال: الثقافة المضادة

اتّسم النصف الثاني من القرن العشرين بشكل عام بالاستقرار الاجتماعي والسياسي في الغرب، باستثناء الفترة المعروفة باسم "الستينيات"، والتي امتدت، في الحقيقة، على مستوى التقسيم الزمني، من أوائل الستينيات إلى سنة 1975 أو ما يقارب ذلك. شهدت الستينيات انتشار ظواهر مثل الجنس، والمخدرات، وموسيقى "الروك أند رول"، وهيمنة لثقافة الشباب. لقد كانوا في سن الرشد، أو على الأقل، المراهقة جيل طفرة المواليد Baby-boom generation. انبثقت في ذلك الزمن ثلاث ظواهر اجتماعية سياسية مترابطة ومتميزة؛ حركة الحقوق المدنيّة الأمريكيّة، التي بلغت

ذروتها باغتيال مارتن لوثر كينغ الابن في سنة 1968؛ حرب فيتنام والحركة المناهضة لها، والثقافة المضادة. وغالباً ما أشير للثلاثة في مصطلح جامع تحت مسمى "الحركة The Movement".

انتمى العديد من المواطنين الأمريكيين لأحد هذه الحركات الثلاث، غير أنه كان من الصعب إيجاد فرد ثلاثيّ الانتماءات. فمثلاً، كان الرئيس الأمريكي ليندون جونسون من أنصار حركة الحقوق المدنية الأمريكية، ولكن من الواضح أنه لم يكن مؤيداً للحركة المناهضة للحرب أو للثقافة المضادة. من جهة ثانية، أيدت العديد من الكيانات المعروفة باسم "اليسار القديم"، ولا سيما الأحزاب الشيوعية، الحقوق المدنية، وناهضوا، بالإضافة إلى ذلك، ضد شن الحرب على فيتنام، لكنهم في المقابل كانوا معادين للثقافة المضادة. في الواقع، لم تحتج الثقافة المضادة لحرب فيتنام أو لحركة الحقوق المدنية لتحقيق وجودها على الرغم من أن الاثنين يعملان معاً في المساهمة في تحفيز نشاطها. أما بالنسبة لأوروبا، لم توجد حركة للحقوق المدنية، ولم يتم أي تدخل مباشر يذكر في حرب فيتنام، ولكن رغم ذلك، ازدهرت الثقافة المضادة على الرغم من عداء اليسار القديم لها. كان العمل السياسي في الأساس مجرد نتيجة جانبية للثقافة المضادة، التي كانت مهتمة أساساً بالثورة الثقافية. وبينما كانت حركة الحقوق المدنية والحركة المناهضة للحرب تكتسي صبغة سياسية بشكل عام، لم تكن بالضرورة معارضة للرأسمالية. بيد أن حركة الثقافة المضادة التي اعتُبرت سياسية لبعض الوقت، ظلت محافظة على طابعها المعارض للرأسمالية.

ظهرت حركة الثقافة المضادة في المرحلة التي انغمس فيها جيل كامل من العالم الغربي في التعافي من الحرمان المادي الناتج عن الكساد الكبير والحرب العالمية الثانية. لمدة عشرين عاماً، اعتُبر جني الأموال الشغل الشاغل للجميع تقريباً. وشكَّلت حركة الثقافة المضادة "رد فعل" ضد هذا السلوك. اعتُبرت حركة الثقافة المضادة النظير الديمقراطي لرد الفعل الأرستقراطي لهايدغر، ومدرسة فرانكفورت، وفوكو ورفاقهم. في الحقيقة،

سبق وأن تنبأ توكفيل بظهور الثقافة المضادة داخل الرأسمالية، وذلك وسط سعيها المحموم لتحقيق الرخاء:

> إذا ركزت الغالبية العظمى من الجنس البشري أفكارها على السعي وراء السلع المادية وحدها، فقد نتوقع حدوث رد فعل قوي عند البعض. فمن الممكن أن يغرق هؤلاء في عالم الأرواح خشية التعرض للدهس نتيجة القيود التي ستفرضها أجسادهم[34].

فباعتبار أن أمريكا تضم أكثر المجتمعات رأسمالية في العالم الديمقراطي، فلم يكن غريباً انطلاق حركة الثقافة المضادة من داخلها.

اعتُبرت حركة الثقافة المضادة الموقف الأكثر أصالة في الستينيات، والأكثر أهمية من منظور الحرب بين العقل والمال. حاولت الثقافة المضادة تحويل كل فرد دون سن الثلاثين إلى فرد بوهيمي، وهو مشروع نجحت فيه بشكل مدهش. في حركة الهيبيين، قامت الثقافة المضادة بدمقرطة الهيبية في أمريكا (الدولة الديمقراطية بامتياز) وانتشرت في جميع أنحاء العالم. نَشرت الثقافة المضادة أيديولوجية الحب العالمي ووحدة الوجود الصوفي، وخلقت ثقافة الرُحَّل من الحب والجنس والمخدرات وموسيقى الروك أند رول. لقد تم تسميتها على أنها شكل من أشكال "الرومانسية المناهضة للرأسمالية"، ومن الواضح أنها تُمثل تشابهاً مع كل من الحياة البوهيمية التقليدية والتوق إلى الجماعة المشتركة الذي عبر عنه فرديناند تونيز والعديد من المثقفين الآخرين. ففي دعوتها لخلق صنف جديد من البشر، امتلكت حركة الثقافة المضادة الكثير من القواسم المشتركة مع الحركة الشخصانية، غير أن تحويل هذه الرغبات القديمة إلى حركة جماهيرية للتغيير الثقافي هو ما جعلها تتميز.

عارضت حركة الثقافة المضادة المثقفين الأرستقراطيين أمثال هايدغر أو هوركهايمر. فإذا اتّصف هذين الإثنين بالتشاؤم، أبانت الثقافة المضادة عن تفاؤل شديد. وبينما كانوا يتحسرون على الاغتراب الشامل، اتسمت الثقافة المضادة بالعفوية. وكبديل للمحاضرات، فضّلت الثقافة المضادة "التظاهرات Happenings"

و "التجمعات Be-Ins". ورغم أن الإثنين استخدما لغة دينية، فلقد استعملها الأكاديميون لتقديم العزاء في الهزيمة، في حين أن الثقافة المضادة جعلتها عقيدة منتصرة ومهيمنة. وجدت العناصر القديمة في صراع العقل ضد المال نفسها في ظروف جديدة مع نتائج اعتبرت لفترة وجيزة مذهلة.

في الواقع، شكّلت حركة "الهيبيز Hippie" تجسيداً للثقافة المضادة. اشتُق مصطلح الهيبيز Hippie من مصطلح "hip" لثقافة البِيت Beatnik، والذي يُستخدم للتعريف بفرد ينتمي لجماعتهم. استمر هذا المفهوم في التطور في أواخر الستينيات حيث أضيفت عليه معاني أخرى. وبمقاربة ظاهرة الهيبيز من منظور خارجي، قام عالم الاجتماع الهندي، تريبووان كابورTribhuwan Kapur، بتجميع قائمة من تسع سمات لوضع تعريف "للهيبي الحقيقي" بحكم أن مجموعة منهم قامت بالعديد من الرحلات إلى بلده (كثيراً ما سافر الهيبيون الغربيون إلى الهند). فوفقاً لخلاصات كابور، إن الفرد الهيبي:

1. استخدم في الثلاث سنوات السابقة، على الأقل، مخدرات تركيبية وطبيعية.
2. يمتلك مخدراً مفضلاً ...
3. يمتلك أعرافاً وعادات جنسية مختلفة عن العادات والأعراف السائدة في المجتمع...
4. يرى في التجارب والتنوع الجنسي دليل على تفوقه على الفرد المجتمعي.
5. لم يعاني من الحرمان الاقتصادي، أو طوّر لامبالاة تجاهه واتجاه جميع أشكال العمل التي تربط الفرد براتب منتظم وترقيات وإجراءات بيروقراطية مماثلة.
6. يحب التجوال.
7. مهووس بمفهوم الحرية، ويربط حياته أو حياتها بها كمحور مركزي لتحفيز اتخاذ أي اجراء في حياته/ها.

8. اكتسب لامبالاة بجسمه مما يؤدي إلى إصابته/ها بأمراض مزمنة، كما أنه يُعرف بارتدائه للملابس الممزقة.
9. مطلي بالأوساخ الجسدية.
10. يرى في العقيدة وسيلة لإنكار دينه/ها الخاص وتحويل ولائه إلى دين غيره...[35]

يُقدم كابور صورة جيدة عن "جنود" الثقافة المضادة. ولكن رغم ذلك، يتجاهل التعريف الذي وُضع للموسيقى وتأثيرها. اعتُبرت موسيقى الروك جزءاً أساسياً من الثقافة المضادة. فلقد غذَّت الموسيقى ثورة الثقافة المضادة بشكل متساوٍ أو أكثر مما تفعل المخدرات. يقول أحد الموسيقيين المولعين بالسياسة: "الموسيقى هي ثورة. تُعدُّ موسيقى الروك آند رول واحدة من أكثر القوى الثورية حيوية في الغرب. فهي تعيد الأفراد إلى رشدهم وتجعلهم يشعرون بالرضا، وكأنهم على قيد الحياة مرة أخرى في وسط هذه الجنازة الوحشية للحضارة الغربية". [36]

لقد كان هذا كافياً لتبني العديد من المثقفين للثقافة المضادة باعتبارها ثقافتهم. بالطبع، لم يكن معظم الهيبيين مثقفين، حتى لو كانوا يشبهونهم بطرق معينة. لم يكن الخطاب النقدي الدقيق السمة المميزة لهم. لكن، يتشارك المفكرون مع الهيبيين الرأي الذي يمنح للفرد حرية اختيار أسلوب حياته، وخلق عيشته الخاصة وجعلها عملاً فنياً، على حد تعبير فوكو. في الحقيقة، كان للهيبيين قواسم مشتركة مع المثقفين أكثر من البروليتاريا. منحت حركة الهيبيز المثقفين وسيلة ضغط لدرء خطر الرأسمالية.

تهدف الثقافة المضادة إلى تغيير الأفراد أولاً، والمؤسسات ثانياً. أشار تشارلز أ. ريتش، في كتابه الأكثر مبيعاً في سنة 1970، خضرة أمريكا The Greening of America، إلى أن الثورة الجديدة دائماً ما ارتبطت ببزوغ أفراد أفضل وبوعي أفضل. يتميز الجيل الجديد "بالوعي الثالث Consciousness III"، بمعنى أنهم تفادوا العيش في اغتراب كما فعل أجدادهم. على عكس كبار السن، لن يتم استعبادهم من خلال وظائفهم، التي حوّلتهم إلى مخلوقات "بلا حياة وبلا ذات" تابعة "للنظام الشركاتي". في

هذا السياق، رأى أستاذ القانون والمثقف النموذجي ريتش أ، أن غالبية البالغين الأمريكيين كرهوا عملهم، وذلك نتيجة افتقارهم لبعد النظر في التنزيل. ولهذا الغرض، اعتُبر جيل الشباب متفوقاً. فلقد أشاد ريتش ببحث أعضاء الثقافة المضادة عن الجماعة المشتركة من خلال بلديات الهيبيين وقبائلهم. نجح جيل "الوعي الثالث" الجديد في إدارة الحيلة الحقيقية المتمثلة في الجمع بين الجماعة والاستقلالية، وإنشاء مجموعات داخلية insider groups مع الحفاظ، في نفس الوقت، على صفة "الدخيل" تجاه المجتمع ككل. يمكن أن يكون الهيبي، في نفس الوقت، فرداً مستقلاً وعضواً مجتمعياً متكاملاً. وبالتالي، يصبح قادراً على تحقيق حلم المثقفين القديم.[37]

مثلت الثقافة المضادة ثورة ثقافية ديمقراطية معادية للرأسمالية سمحت للمثقفين بخلق اتصال مع الشعب. يقول آبي هوفمان، أحد الشخصيات الرائدة في حركتي الثقافة المضادة والحركة المناهضة للحرب في هذا الصدد: " هذا هو الفرق بين حزب الشباب العالمي[38] (اليبيز Yippies) واليسار الكلاسيكي ولغته المناهضة للمتعة والداعية للتقشف. اعتقدت أنه نتج عن ذلك نتائج عكسية ظاهرة. لم أستطع تحمّله. أترون، أنا أقبل الثقافة الأمريكية، وأقبل مطلبها في تحقيق المتعة. أخبرني الأوروبيون الذين عاشوا فترة الستينيات أن مساهمتي في النظرية الثورية تلخَّصت في التوصل إلى فكرة أن الثورة قد تكون ممتعة".[39]

في ستينيات القرن الماضي، سيطرت حركة الثقافة المضادة على الأحداث السياسية. واعتُبر الأمر صحيحاً بشكل خاص في أمريكا، حيث تميل الحركات السياسية إلى اكتساب نفوذ محدود يُمكِّنها من أن تكون فاعلة في أنشطة مرتبطة بالثقافة المضادة. ولعل كل من اعتصامات سنة 1968 في جامعة كولومبيا، وشهادة جيري روبن أمام لجنة الكونغرس المُختصة بالأنشطة المعادية لأمريكا في سنة 1968، لعبا معاً دور شاهد عيان. ولمحاولة إثارة الاهتمام بخصوص شهادته ضد حرب فيتنام، ارتدى زي جندي أمريكي في حرب الاستقلال الأمريكية. فبعد أن شبّه السياسة بالمسرح، رأى روبن أن أمريكا تنتهك المثل العليا لثورتها في فيتنام. لقد كانت مداخلته مؤثرة بشكل

ملحوظ، وازدادت فعاليتها عندما رفضت اللجنة السماح له بالإدلاء بشهادته. بينما عندما ألقى روبن خطاباً سياسياً تقليدياً في اعتصاماتٍ بسان فرانسيسكو، عبّر عن فشله في ذلك حسب اعترافه. "لقد تأثرت جداً بهذا. اعتقدت أن المعركة الحقيقية لأمريكا ليست هي السياسة، بل أسلوب الحياة. وأسلوب الحياة هو الذي يحدد السياسة".[40]

رفض الهيبيون "أسلوب الحياة الأمريكي". بالنسبة لهم كما بالنسبة لأوسكار وايلد، "لا يُمكن اعتبار الفرد المثير للاشمئزاز أمريكياً؛ إنهم يبحثون عن الأمريكي المثالي"، أي الفرد الذي يعمل بجدّ ويسعى لتحسين وضعه ووضع عائلته المادي. لم يرفض الفقراء المجتمع الأمريكي في الستينيات الذين اعتقدوا أنه يحرمهم من الفرص الاقتصادية، بل رفضه مراهقو الطبقة الوسطى الذين اعتقدوا أنه يجبرهم على عيش حياتهم في السعي وراء الثروة. في هذا الصدد، تطرقت سوزان سونتاغ لقضية الثقافة المضادة ضد أمريكا حيث قالت "إن طبيعة الحياة الأمريكية تُعتبر إهانة لإمكانيات النمو البشري؛ فتلوث المجتمع الأمريكي المُكوّن من الأدوات والسيارات والتلفاز والهندسة المعمارية المربعة، يفسد الحواس، ما يجعل معظمنا مصابين بحالات عاطفية سلبية... ". صاغ جيري روبين فكرتها بشكل أكثر بساطة. يقول: "تشير الثقافة المضادة إلى النهاية الكلية للأخلاق البروتستانتية: سحقاً للعمل، نريد أن نعرف أنفسنا". رفضت حركة الثقافة المضادة فكرة كسب المال كلياً. كتب روبن في هذا السياق: "كانت فكرة جني الأموال أو تحقيق النجاح بالمعنى الاقتصادي بغيضة بالنسبة لي. يحزّ في نفسي معرفة أن الطريقة الوحيدة لكسب المال تتم عن طريق بيع روحك". أصبح التعبير البوهيمي القديم "خيانة المبادئ أو بِعْ نفسك "selling out" جزءًا من الثقافة الشعبية الأمريكية في هذه الفترة. فلقد جرى ربط الفضيلة بالفقر بطريقة تذكّرنا بالمسيحيين الأوائل الذين اعتبرهم العديد من الهيبيين نماذج يحتذى بهم، حيث تم تبني المحظور المسيحي "حظر كنز المال (وجب التصدق به للفقراء)" من قبل مجموعة من الأفراد غير مهتمين بشكل كبير بالمسيحية التقليدية، بيد أنهم في الأصل قبلوا الفقر الطوعي.

وكما قال أحد الهيبيين السابقين معلّقاً: "كنت على استعداد لاحتضان الفقر إذا كان ذلك يعني تكوين أسلوب حياة جديد. كنت مقتنعاً بأنه قُدِّر لنا قتل تنين الإمبريالية والجشع الأمريكي".[41]

كانت هناك روابط قوية بين التركيز الروحي للثقافة المضادة ورغبة المثقفين في فرض بُعد أخلاقي على مجتمع رأسمالي متمرد. شجّع هذا التقارب على تعاطف واسع للمثقفين مع حركة الثقافة المضادة. كانت الثقافة المضادة ديمقراطية في الأساس، وفي بعض النواحي، اعتُبرت معادية للمثقفين. لم يكن محتملاً قبولهم لقيادتها لهم أبداً بغضِّ النظر عن مدى انصياع المثقفين لروحانياتها العالية. عموماً، لم تستمر الثقافة المضادة كحركة طويلاً. فلقد بدأت، بحلول سنة 1975، بفقدان الكثير من قيمتها. كان لها تأثير دائم على بعض المجالات الثقافية، مثل الجنس والمخدرات والموسيقى، ولكن ثبت أنها تمتلك نقاط تقاطع عديدة مع الرأسمالية. وفي ظل كل هذا، أثارت الثقافة المضادة نوعاً آخر من ردود الفعل الأرستقراطية في صفوف بعض المثقفين. وفي الحقيقة، يعتبر هذا الأمر رد فعل مهم في حد ذاته. بكلمات أخرى، لقد أنتجت الثقافة المضادة طبقة المحافظين الجدد.

المحافظون الجدد - تناقض داخل الطبقة المثقفة؟

رغم أن حركة الثقافة المضادة اعتُبرت حركة جماهيرية، لكنها لم تُجسّد موقف الغالبية أبداً، سواء في أمريكا أو في أي مكان آخر. لقد أثارت في الواقع رد فعل محافظ قوي خاصة في أمريكا وفرنسا. ففي الولايات المتحدة الأمريكية، انتصر المترشّح ريتشارد نيكسون على نظيره هيوبرت همفري كنتيجة مباشرة لأعمال الشغب في شيكاغو خلال المؤتمر الوطني الديمقراطي لسنة 1968. واعتُبر هذا الحدث بمثابة نقطة تقاطع للثقافة المضادة مع الحركات المناهضة للحرب والحقوق المدنية. أما في فرنسا، تمثَّل رد فعل الأمة الفرنسية على الحركة الطلابية لسنة 1968 في انتخاب المحافظ جورج بومبيدو رئيساً للبلاد في سنة 1969. وقد انبثقت ردود فعل سياسية مماثلة في أماكن أخرى.

في الحقيقة، ربما كان رد فعل عدد من المثقفين الأمريكيين، الذين أصبحوا معروفين باسم "المحافظين الجدد"، صعب التنبؤ. لقد شعروا بالرعب الشديد من الثقافة المضادة لدرجة أنهم أصبحوا مؤيدين صريحين للرأسمالية. بالطبع، لم يعارض جميع المثقفين بشكل كامل الرأسمالية في أي فترة، لكن المحافظين الجدد (اللقب الذي اشتهروا به) مثّلوا حالة خاصة تتطلب الانتباه.

خلق المحافظون الجدد، على الرغم من كونهم مجموعة صغيرة، تأثيراً عند عدد كبير من القراء عموماً، وفي السياسة الأمريكية الداخلية والخارجية خصوصاً. اكتسبوا هوية محددة في الستينيات، وسرعان ما حققوا مكانة بارزة بعد ذلك. اعتُبروا بالتأكيد مثقفين حسب التعريف الوارد في هذا الكتاب. فئة قليلة منهم من كانت تنتمي لطبقة الأكاديميين، في حين أن العديد منهم شغلوا مناصب في الحكومة لفترة من الوقت. ووَجَدَ معظمهم في الكِتاب، ولاحقاً في مراكز الأبحاث، مصادرَ لكسب رزقهم. في الواقع، تتناقض مواقف المحافظون الجدد مع كل مكتسبات المثقفين الغربيين البارزين. بعكس الاتجاهات الفكرية السائدة في عصرهم، رأى المحافظون الجدد في الرأسمالية تطوراً إيجابياً للثقافة الغربية. فعندما قرر معظم زملائهم تبني الفكر اليساري والانضمام إلى الثقافة المضادة، أو الحركة الطلابية، أو القوى الأخرى المعادية للرأسمالية، اختار المثقفون الجدد فعل العكس.

في الواقع، افتحاص مواقف المحافظين الجدد يمكّننا من فهم بنيتهم ومواقفهم. تشبه حركة المحافظين الجدد، في كثير من النواحي، الطبقة المثقفة في مواقفها، حتى وإن كانت غير نمطية في استنتاجاتها المؤيدة للرأسمالية. كان المحافظون الجدد، بطريقة أو بأخرى، أرستقراطيين وأخلاقيين في آن واحد مثل أتباع هايدغر، على الرغم من أنهم اختاروا الوضوح للتعبير عن أفكارهم. في الواقع، للمحافظين الجدد عدة تحليلات للمجتمع الأمريكي عكست بشكل غير واعٍ وجهات النظر المعادية للرأسمالية الأكثر شيوعاً بين المثقفين، غير أن من الوهلة الأولى، يظهر عكس هذه الفكرة.

اعتُبرت حركة المحافظين الجدد في الستينيات والسبعينيات من القرن الماضي أولاً رد فعل ضد الثقافة المضادة (يُستثنى من التحليل الجيل الثاني من المحافظين الجدد الذين نشطوا في التسعينيات لأن وضعيتهم كانت مختلفة نوعاً ما). دعم العديد من المحافظين الجدد حركة الحقوق المدنية (على الأقل في مراحلها الأولى). لقد رفضوا التمييز القانوني ضد السود، على الرغم من معارضة معظمهم "للتمييز الإيجابي" باعتباره مبدأ للأفضلية القانونية للأقليات العرقية. أيضاً، عارض معظم المحافظين الجدد، على الرغم من رفضهم الشديدة للشيوعية، حرب الفيتنام. فما يُميِّزُهم عن المثقفين متمثل في أن "الجيل المؤسس للمحافظين الجدد لم يتجاوز صدمة أن أطفالاً أمريكيين انقلبوا على بلادهم في الستينيات. ولهذا، اعتبر العديد من المحافظين الجدد أن الحركة المناهضة للحرب أكثر إثارة للاشمئزاز من حرب أمريكا على الفيتنام نفسها".[42]

في الواقع، لم تكن معارضة الثقافة المضادة لحرب فيتنام مصدر إزعاج للمحافظين الجدد لأنهم عارضوا الحرب أيضاً. إن رفض حركة الثقافة المضادة الصريح للقيم الأمريكية هو أكثر ما أثار حفيظتهم. تمحور خلافهم مع حركة الثقافة المضادة وزملاؤهم المثقفين حول الأخلاق والثقافة بالأساس. اعتُبرت أمريكا في نظرهم قصة نجاح، ورفضوا رؤية حركة الثقافة المضادة التي تعتقد أن الفساد الأخلاقي توغّل في أمريكا. لم يستطع المحافظون الجدد قبول أو فهم ازدراء الثقافة المضادة لأمريكا لارتباطها بالمادية.

كان سوء الفهم هذا ناتج جزئياً عن اختلاف الأجيال أولاً، ودوافع فكرية ثانياً. فالمحافظون الجدد، الذين نشؤوا في فترة الكساد الكبير والحرب العالمية الثانية، لم يعترضوا على الازدهار المادي. انتمى العديد من المحافظين الجدد الأصليين للماركسية في سنوات دراستهم في ثلاثينيات القرن الماضي، وغالباً ما استطاعوا فهم ماركس أفضل بكثير من الطلاب الراديكاليين في الستينيات. وكثيراً ما اعتُبر هذا عائقاً أمامهم لفهم الثقافة المضادة. كانت الماركسية حديثة النشأة للمحافظين الجدد من النوع "المألوف" على غرار نظيرتها الظاهرة في الثلاثينيات، وكانت، في المقابل، الحتمية الاقتصادية المتزمتة شائعة بين الشيوعيين الأمريكيين ومناصريهم خلال فترة الكساد الكبير. لقد

استطاع المحافظون الجدد فهم اليسار الكلاسيكي الذي ادعى أن الرأسمالية لا يمكنها توفير الرفاه الاقتصادي، في حين أنهم لم يتمكنوا، وباعتراف منهم، من فهم اليسار الجديد في الستينيات لأن مخاوفه كانت مختلفة. فهم لم يهتموا بالاقتصاد إلى حد كبير على حد إدراك المحافظين الجدد. من جهة ثانية، اعتبر المحافظون الجدد أن فكرة الهيبيين المتمثلة في بحثهم عن القلّة في المال أو في المكاسب لا معنى لها. لم يتمكنوا من فهم سبب رفض شباب الطبقة الوسطى في أمريكا حياة الامتياز الاقتصادي وتخليهم عن فرص متاحة تحت مسمى "الخيال الروحي الغامض".[43]

فضَّل المحافظون الجدد عدم إيلاء الماركسية انتباهاً خاصاً لحين الفترة التي طوّر فيها الماركسيون الغربيون النقد المتعلق بالاغتراب بعد الحرب العالمية الثانية. لم يُبدوا أي تعاطف معها. لقد كانت البوهيمية الديمقراطية للثقافة المضادة غريبة وغير مرحب بها بالنسبة لهم. فعلى الرغم من أن معظم المحافظين الجدد لم يتولو مناصب أكاديمية رسمية، وكسبوا رزقهم ككتاب مستقلين (على الأقل في بداية حياتهم المهنية)، إلا أنهم لم ينتموا لطبقة البوهيميين. لقد أرادوا الاندماج مع المجتمع البرجوازي بدل الهروب منه. في سنة 1975، وبعد سلسلة معاناة من الاضطرابات في الستينيات، نشرت ميدج ديكتير مقالة تناهض فيها البوهيميين معنونة "رسالة إلى الشباب (وآبائهم)". أدانت الثقافة المضادة لسوء أخلاقها، ولباسها السيئ، والانكباب على الذات. باختصار، لقد أدانتها لرفضها الانضمام إلى عالم الطبقة الوسطى. لقد جسَّدت نموذجاً لموقف المحافظين الجدد من الثقافة المضادة. وبالإضافة إلى ذلك، اعتُبر مقالها نموذجياً للمحافظين الجدد بطريقة غير مقصودة. فلم يكن مقالها خالياً من المشاعر الكلاسيكية المعادية للرأسمالية. فلقد تطرقت لجميع أنواع الوظائف التي شغلها الهيبيون، والأنشطة التجارية الصغيرة التي أطلقوها لبيع القمصان الملونة الضيقة، والحرف اليدوية، وغيرها. تقول ديكتير في هذا الصدد: "من الناحية الشخصية البحتة، كل أعمالكم غير المتوقعة لها سمة مشتركة واحدة: إنها مهن رواد أعمال خصوصيين لا يخضعون للتنظيم الرقابي ... خالية من كل الصعوبات التي يجب تخطيها بصبر، والتحصيلات الجديدة التي تتحقق بشق الأنفس،

والتي تحضِّرك لمسار مهني متفوق". يُعبِّر هذا المقتطف بوضوح عن ازدرائها لرجل الأعمال الصغير من جهة، واحترامها للفرد الذي يحصل على درجات جيدة في الجامعة من جهة ثانية.[44]

في مواجهة الثقافة المضادة، دعا المحافظون الجدد إلى العودة إلى القيم الأخلاقية التقليدية. وكان هذا أمراً شائعاً بين المثقفين المحافظين المعادين للرأسمالية في القرن التاسع عشر والذين ألقوْ باللوم على الرأسمالية في زعزعة التسلسلات الهرمية الاجتماعية التقليدية. إن ما ميّز المحافظين الجدد عن المحافظين القدامى هو ربطهم القيم الأخلاقية التقليدية بالرأسمالية. لكن تميزوا عن المحافظين القدامى بفكرة نظام اقتصادي فاضل أخلاقياً. فالصنف القديم من المحافظين اعتُبرت آراؤهم متجذرة في الاقتصاد السياسي ومنحدرة من فترة شهر العسل التي فكّت ارتباط الاقتصاد بالنوايا الأخلاقية. لم يرغب المحافظون الجدد في تقييد مجال الحكم الأخلاقي كما فعل سميث أو هيوم، بل أرادوا الحفاظ عليه. انتقد إرفنغ كرستول، الاقتصادي المحافظ والمفكر السياسي، فريدريك فون هايك لقوله إن الرأسمالية فاقدة للحس الأخلاقي. فببساطة، لو اعتقد المحافظون الجدد أن الرأسمالية غير أخلاقية، لعارضوها.[45]

وجد المحافظون الجدد مُثلهم الأخلاقية متجسّدة في الطبقات الوسطى المهنية. بالنسبة لهم، تميزت الرأسمالية بفضائل برجوازية معينة رغبوا في دعمها ضد اليمينيين مثل هايك، أو ضد اليساريين مثل حركة الثقافة المضادة. لقد رفضوا مهاجمة الأفراد للتجارة باعتبارها غير أخلاقية أو فاقدة للحس الأخلاقي. فمن وجهة نظر كرستول، "اعتُبرت الرأسمالية، في ذروتها، النظام الاجتماعي الأكثر عدالة في العالم لأنها استبدلت جميع التوزيعات العشوائية (الموروثة على سبيل المثال) ... بتوزيع... مرتبط بالجدارة الشخصية، ويشمل هذا المصطلح كل من القدرات والفضائل الشخصية". في هذا الصدد، يقول جورج غيلدر، باعتباره أحد المحافظين الجدد المدافعين عن الأخلاق البرجوازية، بأن الرأسمالية "تنقل وتنشر وتعتمد على أفضل الصفات الإنسانية وأكثرها كرماً". للرأسمالية فضائل مادية، غير أن فضيلتها الأخلاقية تجعلها شرعية.[46]

يُفسَّر تركيز المحافظين الجدد على الأخلاق (والذي يُعتبر طبيعياً بالنسبة للمثقفين) برفضهم للثقافة المضادة ولتموقعها في المقام الأول. بالنسبة لكرستول، واجهت الرأسمالية صعوبات في أواخر القرن العشرين نتيجة فقدانها لشرعيتها الأخلاقية. ومن جهته، اعتبر ميخائيل نوفاك أن حركة المحافظين الجدد عُرفت جزئياً بالالتزام بفكرة أن "الثقافة أكثر جوهرية من السياسة أو الاقتصاد". أراد المحافظون الجدد استرجاع الأسس الأخلاقية/الثقافية العالية للرأسمالية. لقد أدركوا أنهم كانوا يخوضون صراعاً شاقاً، لكن كانوا معروفين بحبهم للمعارك الصعبة.[47]

وجد المحافظون الجدد في النجاح تفسيراً لفقدان الرأسمالية لشرعيتها الأخلاقية. قوّضت "القوى المحركة للرأسمالية نفسها" بفكرة الفضيلة. لقد جعل النجاح الاقتصادي والسياسي للرأسمالية من الفضيلة غير ضرورية حتى وإن أنتجت نتائج عكسية. نجد هذه الحجّة في كتابات كريستول، وعُرضت بإسهاب في كتاب دانييل بيل المُعنون "التناقضات الثقافية للرأسمالية" (يتردد صداها عند اليسار في كتاب "ثقافة النرجسية" لكريستوفر لاش). بشكل فعال، هنالك نسختين لنقد المحافظين الجدد الأخلاقي للثقافة المعاصرة، نسخة متفائلة تبنت فكرة أن الرأسمالية متفوقة أخلاقياً على منافسيها وقادرة على نشر فضائلها بكل سرور، وأخرى متشائمة اتفقت على أن الرأسمالية، كنظام، متفوقة أخلاقياً، ولكن فضائلها أخذت تتهاوى، وربما وصلت إلى آخر فتراتها. في تدعيم للحجة الأخيرة، يستخدم المحافظون الجدد الكثير من النقد الأدبي للرأسمالية بينما يدافعون عنها. وبالتالي، يمكنهم مدح فضائل الرأسمالية ومهاجمتها في نفس الوقت بسبب خطاياها، وبشكل مضاعف، إذا اعتقدوا أن التدهور الأخلاقي يمكن عكسه من خلال القيادة الأخلاقية المثقفة (والأرستقراطية) الصحيحة.

رغم أنهم لا يحبون الاعتراف بذلك، إلا أن المحافظين الجدد، كانوا، بهذه الطرق، أقرب إلى الأفكار المألوفة الشائعة والمعادية للرأسمالية في عصرهم. كانت انتقاداتهم للانحلال الأخلاقي المعاصر شبيهة بانتقادات العديد من المفكرين المناهضين للرأسمالية. بشكل عام، كانوا، مثل بقية الطبقة المثقفة، في صدد التخلي عن الادعاءات الاجتماعية

والسياسية الواسعة التي قدّمها المثقفون بين الحرب العالمية الأولى والحرب العالمية الثانية. وبدلاً من البحث عن ملجأ في برجهم العاجي، نقَّب المحافظون الجدد عن ملجأ في الطبقة الوسطى مقابل كتابة خطابات حول فضائلها العظيمة. لكن في نهاية المطاف، أصابهم التشاؤم مثل هايدغر وأدورنو وفوكو. ترك كرستول وبيل وبعض المحافظين الجدد الآخرين يتكهنون بأن الرأسمالية ستَحْفِرُ قَبْرَهَا بنفسها كما توقّع ماركس، ليس لأنها لم تعد قادرة على تغذية البروليتاريا، ولكن لأنها لم تستطع الحفاظ على الفضائل البرجوازية. كان لهذه الحجة أيضاً أوجه تشابه في الفكر المعادي للرأسمالية في القرن التاسع عشر، غير أن التطور الجديد تمثل في تأكيد المحافظين الجدد على الفضيلة البرجوازية السابقة[48]. قدّم المحافظون الجدد، باتخاذهم هذا الموقف، مثالاً آخر على التشاؤم الأرستقراطي من طبقة مثقفة في حالة انهيار. لكن، ورغم ذلك، ظل الكثير منهم متفائلين. تمثل إحدى المواضيع التي أحب المحافظون الجدد الخوض فيها في التساؤل حول ما إذا كان يمكن عكس مسار التدهور الأخلاقي للرأسمالية أم لا، وكيفية تحقيق ذلك. فقد رفضوا جميعاً "الفوضى الروحية الداخلية للعصر"، وهي عبارة تذكرنا بالحركة الشخصانية. بخلاصة، يبقى المثقف عبارة عن كاهن مزيف بغض النظر عن الدين الذي يعتنقه.[49]

إلى جانب الانحدار الثقافي، قدَّم المحافظون الجدد تفسيراً آخر لهجوم الثقافة المضادة على الرأسمالية، وهو تفسير يتماشى مع عدم ثقة الأرستقراطية المثقفة في المنافسين المحتملين. لم ينسوا أبداً دروسهم الماركسية عندما كانوا شباباً. فلماذا مثلاً أعاد الكثير من الأفراد إحياء الأفكار المعادية للرأسمالية المحتضرة؟ لأنه من مصلحتهم الطبقية القيام بذلك. لم يلم المحافظون الجدد عادة النخبة المثقفة على ذلك. فرغم كل شيء، كانوا مثقفين وافتخروا بذلك. لقد ألقوا باللوم على "الطبقة الجديدة"، الذين عرّفوهم بشكل أو بآخر على أنهم بيروقراطيون حكوميون، وأصحاب المهن التي استفادت أكثر من توسّع حجم الحكومة. استفاد هؤلاء الأفراد من فقدان الرأسمالية للشرعية الأخلاقية، لأنها وسَّعت من المكانة الأخلاقية وسلطة المؤسسات غير التجارية و"غير الربحية" التي

كانوا مرتبطين بها. ولقد شكّل المثقفون "أسلاف" هذه الطبقة الجديدة، لكن القليل منهم من كان مثقف نفسه. وفي هذا الصدد، هجوم المحافظين الجدد على الطبقة الجديدة ساعدهم في اكتساب هوية محبوبة لدى جميع المثقفين في المجتمعات الديمقراطية، وهي هوية المدافع عن الإنسان العادي ضد النخبة (البيروقراطيين وخبراء الطبقة الجديدة). فجاذبية نظرية "الطبقة الجديدة" تكمن بالنسبة للكثيرين (تمسَّك الكثير منهم بمسألة الانحلال الأخلاقي) في الطريقة التي سمحت لهم بها بتغطية رد فعلهم الأرستقراطي تجاه الثقافة المضادة بلغة ديمقراطية.[50]

وهكذا كان المحافظون الجدد في الستينيات والسبعينيات من القرن الماضي مثقفين نموذجيين اتخذوا مواقف مألوفة. وفي الحقيقة، لم يكن الأمر غريباً في حد ذاته لأن المثقفين لم يجدوا أبداً سهولة في الاتفاق على أي شيء. لقد عرضوا السلام على الرأسمالية، مقابل حماية الشرطة لمكاتبهم أثناء أعمال الشغب الطلابية، والاعتراف بدورهم الأخلاقي/الكهنوتي. لكن حتى عندما ينحازون للرأسمالية، فإنهم لا يقدرون على التوقف عن انتقادها ومنع أنفسهم من التعبير عن أسفهم لانحلالها الأخلاقي.

***

اتخذ الصراع بين العقل والمال في الستينيات أشكالاً جديدة، كما كان متوقعاً، بعد الكوارث التي سبقته. لحسن الحظ، لم تكن أي منها مأساوية لتصل لمستوى الفاشية أو الشيوعية (أصبحت الفاشية والشيوعية مجرّد حقبة تاريخية بعد سنة 1992). جعلت ردود الفعل الأرستقراطية لهايدغر ومدرسة فرانكفورت وفوكو من الخطاب الأكاديمي كئيباً، لكن كان هذا ثمناً ضئيلاً يجب دفعه مقارنة بما ألحقته الحرب بين العقل والمال من خسائر. لقد أضاءت الثقافة المضادة بعض الأرواح، وأفسدت عدداً ليس بقليل. إذا كان هذا يُمثل، في حكم بعض المحافظين الجدد، فترة من التدهور الأخلاقي، فلا يجب نسيان كيف كان رجال الدين، على اختلافهم، يقولون الشيء نفسه لفترة طويلة. قد تهدِّدُ ثقافة المخدرات فكرة "الأفراد"، لكنها لم تتمكن من مجابهة الرأسمالية.

في الوقت الراهن، يعتقد المرء أن الصراع بين العقل والمال قد تجاوز أخيراً المرحلة الحرجة، وأن حُمى معاداة الرأسمالية قد انتهت، وأن هذا الصراع لم يعد مهماً في تاريخ المجتمع الغربي. ولكن هذا التفكير قد جانب الصواب. لم تكن الثقافة المضادة، كما الشيوعية، من صنع المثقفين، غير أن الدور الذي لعبه المثقفون في الثقافة المضادة أظهر قدرتهم على القيادة والمشاركة في التحديات الجديدة والمبتكرة للرأسمالية. إذا أثبتت الرأسمالية أنها بارعة بنفس القدر في تحويل صيف الحب إلى فرصة لكسب المال لصناعة الموسيقى، وإذا تمكنت من جعل شعارات الهيبيز يوماً ما جزءاً من الحملات الإعلانية، فهذه مجرد علامة على عدم استسلام أي من الجانبين. استمر وجود المحافظين الجدد في المشهد الثقافي الأمريكي حتى القرن الحادي والعشرين، لكنه بالكاد أصبح الاتجاه الفكري السائد، ولم يكن له صدى يذكر في أوروبا. كانت المواقف المعادية للرأسمالية قوية في الفن والأدب والنظرية الاجتماعية في نهاية القرن العشرين كما كانت عليه في بداية القرن، حتى لو كانت الماركسية على ما يبدو تحتضر. في الوقت نفسه، استمرت الطبقة المثقفة في النمو من حيث التعداد، على الرغم من تباطؤ وتيرة هذا النمو مع انتهاء القرن وانتهاء طفرة النمو في الجامعات.

في نهاية القرن العشرين، بقيت الرأسمالية في وضع قوي مشابه لذلك الذي كانت عليه في سنة 1900. واستمر الصراع بين العقل والمال في الاحتدام بشكل غير ظاهر، حيث تنبثق بين الحين والآخر بعض ملامحه. ومن وقت لآخر، تظهر فكرة أو حركة جديدة معادية للرأسمالية. وعليه، يناقش الفصل التالي أحدث التحولات الراهنة في الصراع المستمر بين العقل والمال.

حواش

1. آريس هو إله الحرب اليوناني، وهيرميز إله التجارة، وأبولو راعي الفنانين والمثقفين.

2. Georg Simmel, The Philosophy of Money, tr. Tom Bottomore and David Frisby (London: Routledge & Kegan Paul, 1978), 448.

3. Dewey, "The Economic Basis of the New Society," cited in Charles A. Reich, The Greening of America (New York: Random House, 1970), 54.

4. Roger Scruton, A Dictionary of Political Thought (London: Macmillan, 1982), 12.

5. Leszek Kolakowski, "Ce qu'on appelle 'aliénation'," in Le village introuvable

(Brussels: Complexe, 1986), 76, 85-86. Simmel, Philosophy of Money, 236.

6. Tocqueville, Democracy in America, 513.

7. Kolakowski, "Ce qu'on appelle 'aliénation'," in Le village introuvable, 85-86.
إلى مصطلحات وجب تفاديها مثل Kolakowski إلى جانب الاغتراب، يشير كولاكوفسكي "الديالكتيك" و "البنية" و "الإنسانية" و "التشيؤ" و "التحرير".

8. Kolakowski, "Ce qu'on appelle 'aliénation'," in Le village introuvable, 85-86.

9. This point is made by Hirschman, The Passions and the Interests, 133.

10. "Alienation," Dictionary of Concepts in History, ed. Harry Ritter (Westport, CT: Greenwood Press, 1986).

11. See Howard Brick, Age of Contradiction: American Thought and Culture in the 1960s (New York: Twayne, 1998), 14, 16-17.

12. Michel Foucault, The Will to Knowledge. The History of Sexuality, vol. 1, trans. Robert Hurley (New York: Penguin, 1990), 95-96.

13. Martin Heidegger, "Letter on Humanism," in Basic Writings, ed. David Farrell Krell (New York: Harper & Row, 1977), 193, 239.

14. Max Horkheimer and Theodor W. Adorno, Dialectic of Enlightenment, trans. Edmund Jephcott (Stanford, CA: Stanford University Press, 2002), xvi-xvii; Tocqeville, Democracy in America, 540-41.

15. Horkheimer and Adorno, Dialectic of Enlightenment, 106; Horkheimer, cited in Jay, The Dialectical Imagination, 262, 277-78.

16. Heidegger, "Letter on Humanism," in Basic Writings, 210.

17. Heidegger, "The Question Concerning Technology," Basic Writings, 296.

18. Heidegger, "The Question Concerning Technology," Basic Writings, 296-97, 300- 02, 308. بالنسبة لهايدغر تعتبر الأعمال التجارية نقيضة للإبداع.
See "The Word of Nietzsche: God is Dead" in The Essay Concerning Technology and Other Essays, tr. and ed. William Lovitt (New York: Harper, 1977), 64.

19. Heidegger, "The Question Concerning Technology," Basic Writings, 314, 317.

20. Horkheimer, cited in Jay: The Dialectical Imagination, 214. Horkheimer and Adorno, Dialectic of Enlightenment, 30.

21. Horkheimer and Adorno, Dialectic of Enlightenment, 1-3, 6, 21.

22. Horkheimer and Adorno, Dialectic of Enlightenment, 17, 20.

23. Horkheimer and Adorno, Dialectic of Enlightenment, xiv, 21, 163.

24. Horkheimer and Adorno, Dialectic of Enlightenment, 179; Jay, The Dialectical Imagination, 179, 182-85.

25. Horkheimer and Adorno, Dialectic of Enlightenment, xi; Rolf Wiggershaus, The Frankfurt School: Its History, Theories, and Political Significance, tr. Michael Robertson (Cambridge, MA: MIT Press, 1994), 599, 621.

26. Foucault, History of Sexuality, 1:93.

27. Foucault, History of Sexuality, 1:12, 20, 24-25.

28. Foucault, History of Sexuality, 1:95.

29. Foucault, “Space, Knowledge, Power,” in The Foucault Reader, ed. Paul Rabinow (London: Penguin, 1991), 245.

30. Foucault, “Politics and Ethics,” The Foucault Reader, 375; “On the Genealogy of Ethics,” The Foucault Reader, 350-51; “The Subject and Power,” in Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics, ed. Hubert Dreyfus and Paul Rabinow (Chicago: University of Chicago Press, 1982), 216.

31. Foucault, Dits et Ecrits, 1954-1988, (Paris: Gallimard, 1994), 3:694.

32. Foucault, “On the Genealogy of Ethics,” The Foucault Reader, 343.

33. Milosz, “Against Incomprehensible Poetry,” in Czeslaw Milosz, To Begin Where I Am: Selected Essays (New York: Farrar, Strauss and Giroux, 2001), 375.

34. Tocqueville, Democracy in America, 623-24.

35. The Counterculture Reader, ed. E. A. Swingrover, (London: Longman, 2003), 40-41.

36. John Sinclair, in The Counterculture Reader, ed. E. A. Swingrover, (London: Longman, 2003), 43.

37. Charles A. Reich, The Greening of America (New York: Random House, 1970), 2, 16, 90, 141, 158, 165, 245, 272-73, 276, 385.

38. اليبيز Yippies أو حزب الشباب العمالي هي منظمة سياسية من حركة الثقافة المضادة معارضة للحرب.

39. Hoffman, The Portable Sixties Reader, ed. Ann Charters (London: Penguin, 2002), 259; and Joan and Robert K. Morrison, From Camelot to Kent State: The Sixties Experience in the Words of Those Who Lived It (New York: Oxford University Press, 1987), 294.

40. Rubin, The Portable Sixties Reader, 283.

41. Irving Kristol, "'When Virtue Loses All Her Loveliness'—Some Reflections on Capitalism and 'The Free Society'," in The Essential Neo-Conservative Reader, ed. Mark Gerson (Reading MA: Addison Wesley, 1996), 104; Susan Sontag, "What's Happening In America," The Portable Sixties Reader, 120; Jerry Rubin, cited in Shi, The Simple Life, 251-52; Rubin, From Camelot to Kent State, 290; Iris Keltz, The Counterculture Reader, 53.

42. Gary Dorrien, The Neoconservative Mind: Politics, Culture and the War of Ideology (Philadelphia: Temple University Press, 1993), 356.

43. Mark Gerson, introduction, The Essential Neo-Conservative Reader, xvi; Irving Kristol, Two Cheers for Capitalism (New York: Basic Books, 1978), 58, 62-63.

44. Midge Decter, "A Letter to the Young (and to their parents)," The Essential Neo- Conservative Reader, 70-73.

45. Kristol "'When Virtue Loses All Her Loveliness'," The Essential Neo-Conserva- tive Reader, 107.

46. Kristol, "'When Virtue Loses All Her Loveliness'," The Essential Neo-Conservative Reader, 107-09; George Gilder, "Moral Sources of Capitalism," in The Essential Neo-Conservative Reader, 153; Michael Novak, "What is a Neoconservative?," article posted 11/18/2005, http://www.michaelnovak.net/.

47. Kristol, "'Some Reflections on Capitalism and 'The Free Society'," The Essential Neo-Conservative Reader, 106; Two Cheers for Capitalism, x.

48. See the masterful summary in Albert Hirschman, "Rival Interpretations of Market Society: Civilizing, Destructive or Feeble?," Journal of Economic Literature, Dec. 1982, 1463-84.

49. Kristol, "Some Reflections on Capitalism and 'The Free Society'," The Essential Neo-Conservative Reader, 115.

50. Kristol, Two Cheers for Capitalism, 27-29.

8

المعارك الحديثة

معاداة أمريكا كحركة معادية للرأسمالية

اعتقد الكثير أن سقوط الشيوعية السوفيتية في سنة 1989 سيُمثل ضربة قاضية لصراع العقل ضد الرأسمالية. وكتمثّل لهذه الرؤية، عرفت العقود اللاحقة لهذا الحدث انخفاضاً ملحوظاً في عدد القتلى باسم الاشتراكية. لكن، هل كان هذا الأمر مجرد موجة عابرة أم بداية لحدث سيُعمِّر طويلاً؟ استلزم الأمر تعاقب عدة أجيال حتى تتضح الإجابة. ويمكننا القول في هذا الإطار أن الآثار الطويلة المدى المُترتبة عن الأزمة المالية لسنة 2008 قادرة على توفير أدلة على ذلك.

كانت آثار سقوط الشيوعية على المثقفين محدودة. أولاً، عاشت الماركسية الأكاديمية معاناة على بضع مستويات. وثانياً، ظلّ مصطلح "البرجوازية" يحمل نفس الحمولة الوصفية السلبية. ففي الحقيقة، لم يكن هناك سبب لاعتبار أن نهاية الاتحاد السوفييتي قد تنتج أثراً هائلاً. فلم يُغير سقوط الشيوعية، التي تعتبر أحد أعداء الرأسمالية، شيئاً في القصة، حيث ظل المثقفون متشبثين بموقف رفض الرأسمالية. فلحدود القرن الحادي والعشرين، أي ما بعد سقوط الاتحاد السوفياتي، بقيت ثلاث جبهات قتال بين العقل والمال تتصدر عناوين الصحف: معاداة أمريكا، والحركة المناهضة للعولمة، والحركة البيئية. ولعل أن "جبهة معاداة أمريكا" تعتبر الأكثر شراسة وحدة من بين الجبهات الثلاث. فبسببه، كرهت الكثير من شعوب العالم الولايات المتحدة الأمريكية

وذلك منذ سنة 2000. وظلّ هذا الموضوع يدفع الأمريكيين إلى الحيرة والتساؤل عن سبب تكوّن هذا الشعور عند شعوب العالم.

توفرت العديد من الأسباب التي دفعت الأفراد، وخاصة المثقفين، لكره أمريكا (أو حبها، الأمر سيان بالنسبة لنا). فقد ارتبط أحد هذه الأسباب بعلاقة أمريكا بالرأسمالية، وهذا سبب يعتبر كافياً لكي يحتقر الكثير من المثقفين أمريكا. يرى معظم الأمريكيين أن أمريكا منارة للحرية والازدهار، لكنهم لا يفهمون أن ربط أمريكا بالرأسمالية، يُحوّلها من منارة أخلاقية إلى شيطان كبير، وذلك ليس فقط في نظر الأصوليين الإيرانيين، بل في نظر مجموعة من المثقفين الأوروبيين وحتى الأمريكيين أنفسهم. بالنسبة للعديد من المثقفين الغربيين، يُعتبر الرمز لأمريكا بشركة كوكاكولا كما لو تم وسمها بعلامة قابيل the mark of Cain.

يرتبط السبب الثاني لمعاداة المثقفين لأمريكا في دورهم الأرستقراطي الزائف. فباعتبار أمريكا، كما تحدّث عن ذلك توكفيل، أكثر مجتمعات العالم ديمقراطية، فهي الأقل صداقة في علاقتها مع الأرستقراطية الزائفة ولربما بشكل خاص في منظور المثقفين. لطالما نظر المثقفون إلى أمريكا باعتبارها عدوانية بشكل خاص. يقول أحد المثقفين البريطانيين في هذا الصدد: "الأشياء التي أثارت انتباهي في هذا البلد هي أن مستقبل العالم يكمن في أمريكا أولاً، وأن أمريكا، بشكل جوهري وأساسي، بلد همجي ثانياً. إن الحياة الروحانية ... ميتة في هذا البلد، وهذا ليس مؤقتاً أو ناتج عن خطأ". إن هذه التركيبة لا تُطاق بالنسبة للمثقفين. وهكذا، فمثلما يمتلك العديد من المثقفين مصلحة طبقية في محاربة الرأسمالية، يعتقد البعض الآخر أنهم يملكون مصلحة طبقية في محاربة أمريكا، نظراً لكون أمريكا تُجسّد المجتمع الرأسمالي البارز في العالم، ولكونها ترفض ادعاء المثقفين للمكانة الأرستقراطية. ومنه، يصبح المثقفون الطبقة الاجتماعية الأكثر احتمالاً لاتخاذ مواقف معادية لأمريكا.[1]

إن هذه الأسباب ليست الوحيدة التي تدفع العديد من المثقفين لاتخاذ مواقف معادية لأمريكا. فالسؤال معقد ووجب أن يُقسَّم إلى أجزاء. عند التحدث عن معاداة أمريكا كحركة معادية للرأسمالية، يجب التطرق إلى ثلاثة أسئلة منفصلة:

1) هل تعتبر أمريكا مجتمعاً رأسمالياً؟
2) هل تبنّيك لفكر معاد لأمريكا يعني بالضرورة معاداتك للرأسمالية؟
3) هل معاداة الرأسمالية هي السبب الرئيسي لمعاداة أمريكا؟

الإجابة عادة ما تتمثل في الإيجاب (نعم). فعادةً، وكثيراً ما يتم ذلك. منذ فترة مبكرة، صنَّف المثقفون الأوروبيون الولايات المتحدة في خانة المجتمع التجاري. فعندما نشر توكفيل كتاب "الديمقراطية في أمريكا" سنة 1835، كتب مطولاً عن شغف الأمريكيين بعملية جني وكنز المال. بالطبع، كان توكفيل ذكياً مقارنة بالمثقفين الذين لحقوه، وكان يشرح نقاطاً أكبر وأكثر عن المجتمعات الديمقراطية بشكل عام. ويَعتبر في هذا السياق أن جميع المجتمعات الديمقراطية تُشجع الأفراد على جني المال والاستمرار في كسبه. فهي لا تسمح لأي فرد بالشعور بالأمان، وتشجع الجميع، غنياً وفقيراً على حد سواء، على التطلع إلى تحسين وضعياتهم الاجتماعية والاقتصادية. وتُوفر التجارة والصناعة محُفزات لكسب المال بسرعة أكبر بكثير من الزراعة. فبقدر ما كانت أمريكا، من وجهة نظر توكفيل، الدولة الأكثر ديمقراطية في العالم، فإن هذا يعني أن أمريكا كانت أيضاً الدولة الأكثر اهتماماً بالتجارة، والصناعة، وكسب المال.[2]

إذا قارنا وصف توكفيل للموقف الأمريكي تجاه العمل ونظرة المثقفين لهذا الأخير، يمكننا أن نفهم سبب كره العديد من المثقفين لأمريكا. فالحقيقة لا تتمثل في أن المثقفين لا يحبون العمل، بل على العكس من ذلك، فالأمريكيون والمثقفون يجعلون العمل مركزياً في حياتهم، ولكن اختلافاتهم من تقود إلى ازدراء متبادل. "المهن في الولايات المتحدة مزعجة إلى حد ما، لكنها ليست عُليَا أو دُنيَا إطلاقاً. فكل مهنة نزيهة هي مهنة شريفة". في الحقيقة، يجد المثقفون صعوبة في النظر باعتزاز إلى مجتمع لا يعترف بالطبيعة الخاصة

لرسالتهم، مجتمع يدعو للتشكيك في حقيقة نبالتهم، وينكر أساس صورتهم الذاتية الأرستقراطية. فبقدر ما تُعتبر أمريكا أكثر المجتمعات ديمقراطية في العالم، فهي أكثر مجتمع يشعر المثقفون بالاغتراب فيه.[3]

في حقبة توكفيل، تأسست فكرة الربط الجوهري بين أمريكا والرأسمالية، وأصبحت معاداة أمريكا من معاداة الرأسمالية. "كانت أوروبا تَضُمُّ بالفعل النقد الثقافي الأساسي لأمريكا والسائد في القرنين العشرين والحادي والعشرين [في القرن التاسع عشر] ... فلقد أدت كل من المادية، بالإضافة إلى الديمقراطية، إلى الفراغ الروحي. كانت الولايات المتحدة ثقافة جماهيرية تقوم على أدنى قاسم مشترك". لم يكن هناك شيء سيجعل المثقفين المعادين للرأسمالية معجبين بالمجتمع الأمريكي، بغض النظر عن مدى إعجابهم بتوماس جيفرسون، حيث تجَسَّدت الاختلافات الوطنية في مسألة معاداة أمريكا. انتقد المثقفون البريطانيون المساواة المفرطة، وانتقد الفرنسيون الفقر الفكري والثقافي لأمريكا، وشدّد الألمان على العقم الروحي، ووجب التذكير أن جميعهم قاموا بإتقان طريقة تحليلهم وتفكيرهم في هذه الأمور.[4]

إن النصوص المُتعمقة، والخطاب المُختلَق، ورفض الثقافة الأمريكية في سياقها المتعلق بالرأسمالية، شكلوا جميعاً مسرحاً وساحة حرب موازية للعمليات الهجومية بين العقل والمال في القرن التاسع عشر. وتُوفِّر الروايات أمثلة عديدة عن تلك الفترة. في هذا السياق، كان ديكنز منشغلاً كثيراً بقضية رفض أمريكا احترام حقوق النشر رواياته (زار أمريكا لمدة خمسة أشهر في سنة 1842 نتيجة ذلك) وقد نشر تقريراً سلبياً في مذكراته عن أمريكا. والأهم في هذه القصة مُتمثّل في أنه قد خصص جزءاً كبيراً من روايته الرئيسية المُعنونة "حياة ومغامرات مارتن تشزلويت "Martin Chuzzlewit (التي نُشرت بين سنتي 1843 و1844) للحديث عن المغامرات الفاشلة ببطل الرواية مارتن في الولايات المتحدة. يهرب مارتن، البطل الإنجليزي، إلى أمريكا على أمل أن يصبح مهندساً معمارياً. وبعد وصوله، يلتقي بأمريكي صاحب صحيفة يُفترض أنها موجهة إلى الطبقة الأرستقراطية الأمريكية. اندهش البطل الإنجليزي جراء سماع وجود طبقة

أرستقراطية أمريكية، وبعد أن استفسر البطل عن طبيعتها، أخبروه بأنها مكونة من "الذكاء والفضيلة. وما يترتب عليهما من نتائج ضرورية في هذه الجمهورية. إنه المال، يا سيدي".[5]

سرعان ما اكتشف مارتن أن "كل هموم الأمريكيين وآمالهم وأفراحهم وعواطفهم وفضائلهم وارتباطاتهم، بدت وكأنها صهرت للتحول إلى أموال.... قِيس الرجال بتقديرات مالية، وبِيعت الحياة في المزاد العلني، بعد أن قُيِّمت وطرحت وتفككت مقابل دولارات". عادة ما اتّصف رجل الأعمال الأمريكي بالاحتيال، وكان سعيداً "بجعل التجارة كذبة ضخمة وسرقة جسيمة". لم يُترك أي مكان للاهتمام بالأدب أو الفنون. وعندما استفسر مارتن عن الأمر قيل له إن الأدب الأمريكي يتكوّن من صحف شعبية. ففي سعيهم الدائم لجني المال، يُصبح الأميركيون متشابهين كثيراً مع مارتن، "وخاليّين بشكل غريب من السمات الفردية للشخصية". عموماً، يكفي هذا لجعل أي فرد، ولكن بشكل خاص المثقف، يشعر بالانزعاج عند التفكير في الولايات المتحدة.[6]

في الواقع، أعاد حتى المراقبون الودودون نسبياً مثل "أوسكار وايلد" استعمال رَبْطِ ديكنز لأمريكا بالرأسمالية في أفظع صورها. مثل ديكنز، زار وايلد أمريكا في إطار سلسلة محاضرات ألقاها، وتحدث عن انطباعاته في محاضرة قدّمها عند عودته إلى إنجلترا في سنة 1883. في الحقيقة، إذا كان مارتن تشزلويت قد تفاجأ من الطبيعة المتدنية للمجتمع الأمريكي قبل أن ينزل من السفينة، فإن أول ما صدم أوسكار وايلد عندما نزل من القارب هو ارتداء الأمريكيين جميعاً لملابس راقية. فرغم أن عددهم ليس بالكبير، فمن الصعب في المقابل رؤية أفراد بملابس بالية. بالإضافة إلى ذلك، أشاد وايلد بجودة تعليم المواطن الأمريكي العادي كما فعل نظيره توكفي، كما أنه تحدث بحماس عن جمال الآلات الأمريكية. في الحقيقة، أَحّب وايلد أمريكا رغم أنه رَبَطَ الثقافة الأمريكية بالتجارة. يقول: "يركّز الرجال بالكامل على العمل، فالجميع في عجلة من

أمرهم". ويرى أنه عندما يحاول الأمريكيون عن عمد خلق أشياء جميلة، فهم يفشلون بشكل ملحوظ (جمال الآتهم ناتج جانبي غير مقصود).[7]

إن المثقفين الذين أحبوا أمريكا تبادلوا جميعاً نفس الشعور منذ عصر وايلد لحدود زمننا الراهن. فحتى البولندي تشيسلاف ميلوش (1911-2004)، والذي أبدى إعجابه بأمريكا واهتمامه بالأدب الأمريكي، اختزل أمريكا في "ملايين الأفراد الذين يهتمون بالمال". إن الانطباع الذي تركه "ديكنز" و"وايلد" و""ميلوش" تمثّل في أن أمريكا لا تُعتبر مجتمعاً إنسانياً أبداً، بل مجتمعاً تسبب تفانيه في التجارة بتدمير مُكوّن أساسي مهم منه. تُعتبر أمريكا بلداً رأسمالياً بكل ما في الكلمة من معنى. وبالنسبة للعديد من المثقفين، فإن الرأسمالية والإنسانية غير متوافقين من الأساس.[8]

صُنّف وايلد وديكنز وميلوش في خانة الغرباء بالنسبة لأمريكا رغم كل المدح الذي خصّوه بها. وفي الواقع، إن الأمر المدهش ليس إيجاد عبارات المدح، بل في العثور على مقتطفات نقد موجّه لأمريكا في كتابات المثقفين. تبنى المثقفون الأمريكيون فكرة معاداة أمريكا بعد فترة وجيزة من تبنيه من طرف الأوروبيين. فلقد اتحدوا في شكل طبقة مثقفة قبل أن يتخذوا موقفاً معادياً للرأسمالية. في الحقيقة، اعتُبرت انتقاداتهم في الغالب متطابقة في خطوطها العريضة مع النقد الأوروبي لأمريكا، ولكن أكثر ما أثار الانتباه في التاريخ هو أن تكتسي "الطبقة" أهمية أكثر من "الجنسية".[9]

كَتَبَ كُتّاب آخرون من قبيل "وليام دين هاولز" و"ثورستين فيبلين" عن نفس الإشكالية، لكن، يمكننا القول إن الروائي الأمريكي العظيم هنري جيمس يُعتبر أفضل مثال لأنه قارن عمداً بين أمريكا وأوروبا. يُعتبر جيمس من نخبة بوسطن. ترك إقامته على شواطئ وطنه الأصلي وهاجر إلى إنجلترا. كتب عدّة روايات عن مغامرات أميركيين في أوروبا، ورواية واحدة عن مغامرات أميركي مغترب في رحلة إلى الوطن (كان يتحدث عن نفسه في هذه الرواية). عاد جيمس إلى الولايات المتحدة في سنة 1904 حيث مكث بها لزمن طويل. أصيب بالرعب بعد عودته. لقد صدمته الحداثة،

واللهجات الفظة لمهاجري نيويورك، لكن النقطة التي أفاضت الكأس متمثلة في رأسمالية المجتمع الأمريكي.

كانت تُجسّد مدينة نيويورك، التي قضى فيها جيمس الكثير من طفولته، كل تفاصيل الرأسمالية الأمريكية. كانت ناطحات سحاب نيويورك شاهدة على رغبة غير محدودة لجني الأموال لا غير. تمنَّى جيمس أن يكون إميل زولا قد زار نيويورك بدلاً من باريس، حتى يتمكن من وصف مجتمع تجاري حقيقي محض في رواياته بدل التطرق للمجتمع الفرنسي الذي يصعب في هذه الحالة اعتباره كمجتمع تجاري حقيقي مقارنة بنظيره الأمريكي. ففي فرنسا، تُعتبر الأعمال التجارية مهمة بالإضافة إلى أمور أخرى، ولكن، في الولايات المتحدة تحتفظ "الأعمال التجارية" بدور مهم حيث تتنازع مع العناصر والأمور الأخرى بشكل أقل وضوحاً مما تتنازع عليه أحياناً في حياة الدول الأوروبية. ونتيجة لذلك، فإن الشخصية الأمريكية النموذجية هي قبل كل شيء عبارة عن "رجل أعمال". فبناء على هذه التجارب، توصّل جيمس إلى استنتاج ذكره في رواية المشهد الأمريكي The American Scene. لقد خلص جيمس إلى أن أمريكا تعتبر "ديمقراطية تجارية عظيمة تسعى إلى أن تزدهر بشكل كبير بمعناها الخاص وليس هناك ما يخالفها".[10]

بالطبع، لم يزعم أحد أن أمريكا المجتمع الرأسمالي الوحيد. فمثلاً، كتب ديكنز رواية أوقات عصيبة في إنجلترا بالاستناد إلى مانشستر وليس بيتسبرغ. وأنتج الأوروبيون للأوروبيين معظم الأدبيات والنظريات المعادية للرأسمالية التي كانت تدور بالأساس حول أوروبا. لقد عرف الأمريكيون والأوروبيون جيداً بأن أوروبا تُشكل مجتمعاً رأسمالياً، غير أن الاختلاف الذي أدركه المثقفون بين أوروبا وأمريكا مُتمثل في أن أوروبا تَضُمُّ عنصراً آخر غير الرأسمالية. ففي أمريكا، لم تجد التجارة إطاراً آخر قادر على مخالفتها عكس أوروبا. في الحقيقة، اعتَبر مثقفو القرن التاسع عشر الرأسمالية الأوروبية على أنها غير جماهيرية، وأكثر صداقة مع المثقفين، وأقل اغتراباً منهم ومن مثلهم العليا. ولحدود اللحظة، ما زالوا يعتقدون ذلك. فلم ينتج سقوط الاتحاد

السوفياتي أي تغيير لهذا الموقف. إن أمريكا بمثابة رأسمالية جامحة Untamed Capitalism أو رأسمالية متوحشة Le Capitalism Sauvage، كما يسميها الفرنسيون. أما أوروبا، فتمثل سُوقاً لطيفاً ومروّضاً (مقيّداً) يُعتبر فيه المثقفون الأوروبيون مغتربون، لكن رغم ذلك، يظل من السهل عليهم تخيل ما سيكون عليه العيش في عالم لن يكونوا فيه كذلك، حيث يشعرون بأنهم في أوطانهم. ولعل هذه الرؤية تمثل أحد الأسباب وراء تفضيل المثقفين الأمريكيين العيش في أوروبا.

قبل الحرب العالمية الأولى، ظلّ أشباه جيمس يُمثلون أقلية بين المثقفين الأمريكيين، فلم ينقلب معظمهم بعد على الرأسمالية آنذاك. كان لا يزال بإمكان المثقف وودرو ويلسون، رئيس الولايات المتحدة وجامعة برينستون، أن يقول في خطاب ألقاه أمام رجال الأعمال الأمريكيين: "بإلهام من فكرة أنكم أميركيين حاملين لقيم الحرية والعدالة والمبادئ الإنسانية أينما ذهبتم، اخرجوا وبيعوا السلع التي ستجعل العالم أكثر راحة وسعادة، واجعلوهم يعتنقون مبادئ أمريكا". بقراءة أخرى، فمن وجهة نظر ويلسون، تسير التجارة و "المبادئ الإنسانية" جنباً إلى جنب، كما حدث في فترة شهر العسل. أما بعد الحرب العالمية الثانية، يمكن للمرء أن يتخيل الرئيس أيزنهاور يقول الشيء نفسه باعتباره رئيساً، لكن من الصعب عليه أن يعتبر أن الأساتذة الجامعيين، باعتبارهم مثقفين، سيرددون نفس الكلام.[11]

عززت الحرب الباردة العلاقة بين أمريكا والرأسمالية، لأن أمريكا كانت الخصم الرئيسي للشيوعية. ومنذ ذلك الحين، أصبح ربط أمريكا بالرأسمالية أمراً شائعاً. وصف أحد المؤرخين الأمريكيين صعود أمريكا لتصبح قوة عظمى على أنه "صعود لإمبريالية عظيمة بآفاق تجارية عظيمة". تُعتبر معاداة أمريكا نتيجة طبيعية بين المثقفين. على سبيل المثال، خلصت دراسة أجريت سنة 2005 للمقارنة بين النماذج الأمريكية والأوروبية للثقافة التجارية بخلاصة أن نهاية الاشتراكية في أوروبا الشرقية بعد سنة 1989 "تثير تساؤلات جديدة حول جدوى النموذج الأمريكي للمجتمع الاستهلاكي: ألا يمكن أن يكون هناك بديل أقل كارثية من جنون عظمة السوق الحرة والمطالبة بالموارد

العالمية ...؟" إن تعبير "جنون عظمة السوق الحرة" إحدى العبارات التي كان ليقولها ديكنز أو جيمس عن أمريكا. إجمالاً، يُعتبر ميل المثقفين إلى معاداة أمريكا أمراً ثابتاً في العالم الغربي الحديث مثل عدائهم للرأسمالية. من الممكن أن يُجمع مختلف سكان العالم على أن أمريكا تُمثل المجتمع الرأسمالي الأبرز في العالم، ويعبرون في نفس الوقت عن حبهم لها. لكن في الواقع، لن تجد المثقفين يقولون نفس الكلام.[12]

القضية الفرنسية

بشكل عام، اعتُبرت فرنسا الدولة الأوروبية الأكثر ضَمّاً للآراء المعادية لأمريكا. يتميز العداء الفرنسي لأمريكا ببعض الأنماط المعينة المتعارف عليها منذ أوائل القرن التاسع عشر. "نحن نعرف الموضوعات التي تؤدي إلى كراهية أمريكا ... الحماقة البروتستانتية، والغطرسة الهمجية، والرأسمالية غير المقيدة، والنزعة نحو الهيمنة" يقول أحد المعلّقين الفرنسيين. في هذا السياق، قد يقوم البعض بالتساؤل حول مدى اعتبار توكفيل معادياً للرأسمالية. ففي الحقيقة، رغم أنه قد اعتُبر استثناءً نسبياً، فلقد شكَّل أيضاً مثالاً عن المواقف المعادية. فعندما يقرأ الفرنسيون لتوكفيل، غالباً ما يستعيرون بشكل انتقائي القصص التي يعرضها لتناسب المواقف المعادية لأمريكا. والغريب في الأمر، "حتى توكفيل، المعجب الكبير بأمريكا، أدرك فكرة حدوث ذلك ...". يعادي المثقفون الفرنسيون أمريكا منذ فترة طويلة. ففي سنة 1878، أرسل تمثال الحرية، الذي يعتبر هدية فرنسية لأمريكا، إلى نيويورك بعدما تم عرضه في باريس. وتتمثل أحد أمثلة هذه المعاداة في الرسم الكاريكاتوري الذي عرضته صحيفة باريس لوجه تمثال الحرية وهو يبكي حينما يفكر في المغادرة.[13]

بحلول أواخر القرن التاسع عشر، ترسَّخت أعراف معاداة أمريكا في الأدب الفرنسي، في حدث مشابه للأسس التقليدية التي دفعت المثقفين الفرنسيين لكره الرأسمالية. يشبه مسار تشكيل المواقف المعادية لأمريكا بين المثقفين الأوروبيين إلى حد كبير مسار تشكيل المواقف المعادية للرأسمالية. بحلول فترة ما بين الحربين العالميتين،

أصبحت المواقف الفرنسية المعادية لأمريكا منفصلة عن الوقائع والحقائق الفعلية القائمة بالولايات المتحدة، وهي صورة طبق الأصل للطريقة التي فبركوا بها الحقائق المتعلقة بالاتحاد السوفيتي. فمثلاً، لم يعد المرء بحاجة إلى العيش فعلياً في الولايات المتحدة لكي يدرك بأنها أرض قاحلة ثقافياً، لأن هذا التصور قد تم تشكيله بالفعل. أصبح يشكّل العداء تجاه أمريكا نوعاً من "الثقافة المعادية لأمريكا، التي تنتجها أوساط محدودة، لكنها منتشرة على نطاق واسع خارجها". فحتى لو لم يكتب معظم المثقفين الفرنسيين أفكاراً معادية عن أمريكا، فقد كانوا متّفقين معها عندما قرؤوا بعضها. لم تكن طبقة المثقفين الوحيدة في فرنسا (أو في العالم) التي تبنت خطاباً معادياً لأمريكا، ولكن، يظلون الطرف المُولع بذلك الخطاب أكثر من غيرهم. توصَّل استطلاع في فرنسا سنة 2000 إلى خلاصة مفادها أن 10 بمئة فقط من الفرنسيين من يكنّون "الكراهية" لأمريكا. وفي صفوف الفئات التي أكملت دراستها الجامعية، يعرف هذا الرقم ارتفاعاً ليصل إلى 15 في مئة، ومن الممكن أن تكون هذه النسبة أكبر في الأوساط العلمية عامة.[14]

في ثلاثينيات القرن الماضي، كان أبرز ستة ملاحظين commentators فرنسيين في الولايات المتحدة المنتمين لأحد الأطياف السياسية اليسارية واليمينية والوسطية، معادين لأمريكا بدرجة أو بأخرى. لقد استعاروا جميعاً نفس مجموعة الصور النمطية الراسخة عن أمريكا، حيث نشروا مجموعة من الكتابات على نطاق واسع بعناوين مثل السرطان الأمريكي The American Cancer أو أزمة الرأسمالية الأمريكية The Crisis of American Capitalism أو من سيأخذ الزعامة، أوروبا أم أمريكا؟ "Who will be the Master, Europe or America ?" (يجدر ذكر أن أكثر الكُتّاب الفرنسيين تأييداً لأوروبا في عشرينيات وثلاثينيات القرن الماضي هم أكثرهم معاداة لأمريكا). كانت أكثر الشخصيات الرائدة في معاداة أمريكا في فرنسا تنتمي للحركة الشخصانية (انظر الفصل السادس). من خلال كتاب السرطان الأمريكي The American Cancer (المؤلفون جميعاً من الحركة الشخصانية)، دعوا الفرنسيين

لطرد هذا السرطان من بينهم، للتّمكن من خلق صنف جديد من البشر مختلف وأفضل من سكان أمريكا وفرنسا الرأسماليين الفظّين.[15]

غالباً ما رُبِطَ الفرنسيون المعادون لأمريكا في الثلاثينيات بالرأسمالية، وبالتجسُّد التقليدي لكل الأشياء المالية، والتي منها اليهود. لقد حدث خلط في تلك الفترة بين معاداة السامية الفرنسية والعداء الفرنسي لأمريكا، حيث انتشر على نطاق واسع رَبْطُ شعار أمريكا بالعم شيلوك (وليس العم سام). ففي الواقع، لعبت أمريكا دور المصرفي اليهودي الشرير الذي طالب فرنسا بسداد ديون الحرب العالمية الأولى ما أدى إلى استنزافها استنزافاً شديداً. مهّد هذا الطريق لمزج بين اللغة المعادِية للسامية والمعادِية لأمريكا التي استغلتها سلطات فيشي الفرنسية خلال الحرب العالمية الثانية، وهو مزيج يُعتبر غائباً عن خطاب معاداة أمريكا بعد الحرب العالمية الثانية، ولكنه شائع في خطاب العرب تجاه أمريكا نتيجة إنشاء دولة إسرائيل في سنة 1948. ونتيجة هجرة سكان شمال إفريقيا في الستينيات وثمانينيات القرن الماضي إلى فرنسا، عادت اللغة المعادية للسامية ولأمريكا بشكل غير مباشر إلى المشهد السياسي الفرنسي.[16]

إن ما يميز معاداة فرنسا لأمريكا في الثلاثينيات هو طابعها الدفاعي. اتسمت فترة الثلاثينيات بهجوم ثوري شامل من قبل المثقفين الفرنسيين على الرأسمالية، ولكن حينما يرتبط الأمر بأمريكا، يتخذ المثقفون الفرنسيون موقفاً دفاعياً. لقد ربطوا الولايات المتحدة بالرأسمالية الجامحة، واعتبروها فزاعة يخيفون بها مواطنيهم، ويحاولون تخويف الناس من التغيير الثوري عن طريق التلويح بشبح أمريكا بادعائهم أن عدم تغيير المسار، سيجعلهم مشابهين لأمريكا. في الحقيقة، لم يحققوا مسعاهم شأنهم شأن المثقفين عموماً في عملية حشد الأفراد ضد الرأسمالية. بيد أننا لا يمكن أن نتجاهل بعض تمثّلات تأثيرهم. في الواقع، لقد أزَّموا العلاقات بين ديغول والأمريكيين خلال الحرب العالمية الثانية. ففي مايو 1944، أي قبل شهر من عملية الإنزال في نورماندي، كتب هوبير بيوف ميري Hubert Beuve-Méry، الذي كان منتمياً للحركة الشخصانية، ومقرّباً

من ديغول، والمؤسس اللاحق لصحيفة لوموند، إحدى أكبر وأشهر الصحف الفرنسية، ما يلي:

> يُمثّل الأمريكيون خطراً حقيقياً على فرنسا. إنه خطرٌ مختلف تماماً عما يهددنا به الألمان أو الذي قد يهددنا به الروس يوماً ما ... يمكن للأمريكيين منعنا من القيام بثورة نراها ضرورية، ولا تتمتع ماديتهم حتى بالعظمة المأساوية للدول الشمولية. إذا حافظوا على عبادة فكرة الحرية، فلن يشعروا بالحاجة إلى تحرير أنفسهم من العبودية التي تستلزمها رأسماليتهم.[17]

وجب الإشارة إلى أن هوبير بيوف ميري Hubert Beuve-Méry، الذي كان اشتراكياً، لم ينسحب، حتى في خضم الحرب العالمية الثانية، من الصراع بين العقل والمال. لقد ظل متشبثاً بفكرة أن أمريكا عدو لفرنسا طوال فترة الحرب وما بعدها.

لم يكن أي جزء من الطيف الفكري الفرنسي مستثنى من معاداة أمريكا. فحتى إيتمبل Etiemble، الذي يُعتبر من أنصار ديغول، أدان، في أحد أكثر كتبه مبيعاً في سنة 1964 والمُعنون "هل تتحدث الفرانكوانجليزية؟ Do You Speak Franglais" (بمعنى، هل تخلط اللغة الإنجليزية مع لغتك الفرنسية؟) أمريكا باعتبارها خطراً ثقافياً أكبر من النازية. اعتُبر هذا مظهراً من مظاهر عقدة النقص اللغوي الفرنسي بشكل خاص، ولكنه كان أيضاً أحد أعراض قضية ساعدت في خلق شعور معاداة أمريكا في دول أخرى. ففي فرنسا "قاد كل من [الشخصانيين] غير الملتزمين في مرحلة الثلاثينيات، والشيوعيين في الخمسينيات، والراديكاليين اليساريين في السبعينيات، نفس الثورة ضد أسلوب الحياة الأمريكي". ففي الواقع، خَشِيَ المثقفون الفرنسيون من فكرة أن الرأسمالية، المتجسدة في أمريكا، ستنتج تسوية قد تقود إلى القضاء على الطبقة المثقفة بالإضافة إلى مجموعة من الجوانب غير التجارية للثقافة. وفيما بعد، مثَّل انتصار اللغة الإنجليزية تسوية للاختلافات الثقافية.[18]

فحسب تصور العديد من المثقفين الفرنسيين، تتحمل أمريكا جل خطايا الرأسمالية. تساعدهم مهاجمة أمريكا إما على إثارة حس المقاومة لشعبهم، أو القبول على مضض ما

تفرضه عليهم القوات الأمريكية مثل خطة مارشال (التي عارضها الفرنسيون في ذلك الوقت). فمن خلال إلقاء اللوم على أمريكا، تُعفى فرنسا من كل مسؤولياتها لأنها أجبرت، رغماً عنها، على الالتزام بنموذج أمريكي أجنبي للرأسمالية. فالميزة الخاصة لفرنسا تتمثل في مقاومتها للرأسمالية حسب قول المؤرخ الفرنسي الكبير فرنان بروديل: "يبدو لي أن فرنسا... لم تهيمن عليها أبداً المشاعر الضرورية للنموذج الرأسمالي، من خلال التعطش الجامح للربح الذي بدونه لا يمكن للمحرك الرأسمالي أن يعمل". غالبا ما تُساوى المقاومة الفرنسية للرأسمالية بمقاومة أمريكا. في هذا الصدد، تعتبر المعاداة الفرنسية لأمريكا نموذجية لمعاداة أمريكا في جميع أنحاء العالم.[19]

تتجلى ثاني مظاهر فعالية مسألة العداء الفرنسي لأمريكا في عمله على توحيد الفرنسيين في حالة الانقسام. ففي ذروة قضية دريفوس، أجمعت جل الطبقات، سواء المؤيدة أو المعارضة لدريفوس، على فكرة دعم إسبانيا ضد أمريكا في الحرب الإسبانية الأمريكية لسنة 1898. وفي سنة 2005، غالباً ما عبّر المؤيدون والمعارضون لمصادقة فرنسا على دستور الاتحاد الأوروبي المقترح عن مواقفهم بعبارات معادية لأمريكا. لقد أصبحت مسألة معاداة أمريكا المتمثلة في توحيد معارضي الرأسمالية أكثر أهمية منذ انهيار الاتحاد السوفيتي. وبحكم صعوبة مهاجمة الرأسمالية بشكل مباشر، بسبب عدم وجود بديل لها، كان من الممكن مهاجمتها بشكل غير مباشر بمهاجمة الولايات المتحدة. يمكن ربط أي عنصر رأسمالي بالولايات المتحدة ليفقد مصداقيته. في مايو 2001، نشرت صحيفة لوموند ديبلوماتيك الفرنسية وهي جريدة يسارية ذات تأثير داخلي (لا ينبغي الخلط بينها وبين جريدة لوموند) مقالاً بعنوان "الطوائف، حصان طروادة الأمريكي في أوروبا Sects, the American Trojan Horse in Europe". جادل الكاتب بتخطيط الحكومة الأمريكية لتقديم نسختها من الرأسمالية والأسواق الحرة إلى أوروبا من خلال تعزيز انتشار السينتولوجيا Scientology والطوائف البروتستانتية الأصولية. وأشار إلى كيفية قيادة أفراد مقربون من المنظمات الاقتصادية الأمريكية المحافظة للجهود الأمريكية لحماية الحرية الدينية في جميع أنحاء العالم. فمن خلال إجبار الدول الأوروبية

على توسيع الحماية القانونية للطوائف الدينية التي تدعم الرأسمالية غير المقيّدة، كانت أمريكا تتبع استراتيجية ملتوية تهدف إلى تحقيق "عولمة السوق". في هذه المهمة، استعملت الحكومة الأمريكية "الروابط التي تربط قنوات ABC وCNN ورفاقهما بجماعات الضغط الأصولية الأمريكية" و"التزامهم التام بالأيديولوجية السائدة" (أي الرأسمالية).[20]

قبل ختم مسألة القضية الفرنسية، يوجد تفسير معين للمعاداة الفرنسية لأمريكا لم يتم التطرق إليه بعد، والذي يلقي الضوء على معاداة أمريكا بشكل عام. تاريخياً، ادّعت كل من أمريكا وفرنسا أنهما يُشكلان منارة لدول العالم الأخرى، شعب مختار يرغب في جعل بركاته الخاصة أساساً للسعادة العالمية وأن يكون مثالاً يُحتذى به عالمياً. فحسب النسخة الأمريكية، يتشكل هذا الاستثناء في الانتخابات الحرة، وحرية الصحافة، وحرية الأديان، والاقتصاد الحر، وتعلم اللغة الإنجليزية. وفي النسخة الفرنسية، يُقصد به الانتخابات الحرة، والصحافة الحرة، والتحرر من الدين، والحكومة التدخلية، وتعلم الفرنسية. يعتمد الفرنسيون على الثقافة الرفيعة ولغة موليير، بينما يعتمد الأمريكيون على الثقافة الجماهيرية وإعلانات ماكدونالدز. ونظراً لأن كلتا الثقافتين تدّعيان شرعية عالمية، وأن واحدة فقط منهما يمكن أن تكون عالمية، فمن الطبيعي أن يكونا متعارضتين. بكلمات أخرى، تشكل هذه الرؤية حجة الكونيتين two universalisms[21].

لكن لا تُفسِّر هذه الحجة سبب كون هذا العدد الكبير من المثقفين من الدول الأوروبية الأخرى، بالإضافة إلى الولايات المتحدة، معادين لأمريكا. على الرغم من وجود بعض الحقيقة في أطروحة "الكونيتين"، إلا أنها تتجاهل نظيرتها الكونية الثالثة والأكثر أهمية، والمُتمثلة في الكراهية العالمية للرأسمالية من طرف العديد من المثقفين الغربيين.

الحركة المناهضة للعولمة

لا يوجد حركة تتجسد فيها هذه الكونية الثالثة بشكل أفضل من الحركة المناهضة للعولمة. فكثيراً ما تكون الحركة المناهضة للعولمة معادية لأمريكا بشكل نسبي. "وراء النضال ضد العولمة، ... هناك صراع آخر أقدم وأكثر جوهرية ضد الليبرالية [الرأسمالية على سبيل المثال]، أي ضد الولايات المتحدة، مُمَثِّلُ الرأسمالية الرئيسي وأقوى محركاتها". في أواخر القرن العشرين وأوائل القرن الحادي والعشرين، اعتُبرت الهجمات ضد الشركات متعددة الجنسيات، أو ضد أمريكا، أو العولمة، أو ضد الثلاثة معاً، طُرقاً جديدة استخدمت في حرب العقل على المال. ونظراً لقيام لغة الحركة المناهضة للعولمة على لغة معاداة أمريكا، فسوف نتطرق إليها بشكل موجز نسبياً في كتابنا، لكن هذا لا يعني أن دورها محدود في جبهة المعركة بين العقل والمال في القرن الحادي والعشرين.[22]

هل مناهضة العولمة تكتسي أهمية معينة؟ إن تاريخ معاداة أمريكا يُعتبر طويلاً، لكن الهجمات على العولمة عادة ما يكون لها تأثير ملموس ضئيل رغم محدوديته الزمنية. في نوفمبر من سنة 1999، انهار المؤتمر الوزاري لمنظمة التجارة العالمية المعقود في سياتل بسبب قيام المتظاهرين المناهضين للعولمة من جميع أنحاء العالم بأعمال شغب في الشوارع. كانت حجتهم في ذلك مبنية على تغيير في تنبؤات ماركس القديمة حول الرأسمالية والتي تقول بأن العولمة ستُكرِّس الفوارق بين الأغنياء والفقراء على المستوى الكمي والكيفي. وأضحت الفكرة الجديدة في التنبؤ قائمة على فرضية تدمير العولمة للكوكب بيئياً. وبعدها، أضحت غالبية الاجتماعات اللاحقة لمنظمة التجارة العالمية مصحوبة بمظاهرات قائمة على ادعاءات مماثلة. "بينما ادعوا مهاجمة العولمة، كان مثيرو الشغب في مدينة جنوى [في اجتماع دولي آخر في إطار مجموعة الدول الصناعية الثمانية G-8] في الواقع يهاجمون الرأسمالية في حد ذاتها". إن بعض معادي العولمة، مثل فئة معينة من معادي أمريكا، لا يُوجّهون نقدهم ضد الرأسمالية إلا بشكل عرضي (رغم أن

معظم نقدهم كذلك). وتبقى آثار هذا النقد غير واضحة إلى حد كبير، غير أن من تمثُّلاته أنه قد أدى إلى إقامة مؤسسات جديدة.[23]

أضيف الطابع المؤسسي على هذا الهجوم الجديد المعادي للرأسمالية من خلال إنشاء "المنتدى الاجتماعي العالمي" في بورتو أليغري بالبرازيل في سنة 2001، باعتبارها منظمة عالمية تعارض العولمة. في الحقيقة، لا يمثّل هذا الأمر تناقضاً في المصطلحات كما يبدو. لا يعترض معارضو العولمة على العولمة السياسية بقدر ما يعترضون على العولمة الاقتصادية أو حتى الثقافية. فالخطاب النقدي الدقيق لا يخضع تطبيقه للحدود الوطنية. في هذا الصدد، صدر عن المنتدى الاجتماعي العالمي "ميثاق المبادئ". ويُعرّف هذا الأخير على أنه عبارة عن "حركة فكرية تَحُثُّ على التفكير... في آليات وأدوات هيمنة رأس المال، والوسائل والإجراءات لمقاومة تلك الهيمنة والتغلب عليها، والبدائل المقترحة لـحل مشاكل الإقصاء واللامساواة الاجتماعية التي تخلقها عملية العولمة الرأسمالية بأبعادها العنصرية والمتحيزة جنسياً والمدمِّرة للبيئة على المستوى الدولي والمحلي". إن الأمر الوحيد الذي يَنُمُّ عن انهيار الشيوعية في هذا الإعلان (والذي كان سيتم تصنيف مؤلفيه بالتأكيد "مناصرين للقضية الشيوعية" في الثلاثينيات أو الخمسينيات من القرن الماضي) هو تجنب استعمال كلمة "اشتراكية". وعلى النقيض من ذلك، لا تجد الحركة المناهضة للعولمة بُدّاً في استخدام كلمة الرأسمالية لوصف عدوها. ومع كل ذلك، تَستخدم في بعض الأحيان بديلاً لهذا المصطلح والذي يُعتبر أحدث اسم للمجتمع التجاري: "الليبرالية الجديدة أو النيوليبرالية". في هذا السياق، تُشير النقطة الأولى من ميثاق المنتدى الاجتماعي العالمي إلى أنه منتدى مفتوح لـ "مجموعات وحركات المجتمع المدني التي تعارض الليبرالية الجديدة وهيمنة رأس المال على العالم...". قد تُعمِّر "الليبرالية الجديدة" لمدة طويلة وقد ينتهي بها المطاف في أقرب وقت، ولكن ما يمكن تأكيده هو أن شكلاً من أشكال اللغة المعادية للرأسمالية سيظل حياً بالتأكيد.[24]

إذا كانت أهداف الحركة المناهضة للعولمة غير محددة بشكل واضح، فإن معارضتهم للرأسمالية تُعتبر بيّنة. وبدلاً منها، يدعم المنتدى الاجتماعي العالمي قيم "العدالة الاجتماعية والمساواة وسيادة الشعوب". إذا أردنا التَّوصّل إلى فهم أوضح لطبيعة رفض الحركة المناهضة للعولمة للرأسمالية، فسيتعين علينا دراسة أمثلة محددة. ولهذا الغرض، تُمثل جمعية أطاك Attac مثالاً تمثيلياً معقولاً.[25]

في أوج عطائها، ضمَّت "أطاك" أكثر من 30 ألف عضو مُلزمون جميعاً بدفع رسوم الانتماء. تأسست في فرنسا في سنة 1998 لدعم ما يسمى بضريبة توبين Tobin Tax، والتي سُميت اقتداء اسم البروفيسور جيمس توبين الحائز على جائزة نوبل في الاقتصاد والذي كان أول من اقترحها. تُعتبر ضريبة توبين ضريبة على جميع تحويلات العملات الدولية، حيث تستخدم هذه الضريبة بالأساس لخدمة أغراض إنسانية. ومع ذلك، لم تقتصر مهمة "أطاك" فقط على دعم ضريبة توبين، بل كانت تُعتبر أيضاً جزءاً لا يتجزأ من الحركة المناهضة للعولمة. إنها تدعم "الإعلان العالمي للحق في العدالة المالية والعدالة الاجتماعية وتوزيع أفضل للثروة"، بما يتماشى إلى حد كبير مع المبدأ الديمقراطي "حظر امتلاك أو ربح أموال أكثر من الغير (غياب العدل)". ففي بيانها التأسيسي المسمى "بيان من أجل عالم مختلف"، يُلْقِي باللوم على "النيوليبرالية" في انتشار البطالة واللامساواة واندلاع الحروب. وبالإضافة إلى ذلك، يؤكد نفس البيان على ضرورة إيقاف الركائز السبع لليبرالية الجديدة: 1) التجارة الحرة؛ 2) اللامبالاة بالبيئة؛ 3) تقييد الديمقراطية؛ 4) تسخير الحكومة لخدمة الرأسمالية؛ 5) منح أصحاب الأسهم كل الامتيازات في مقابل العاملين؛ 6) الاستعداد الدائم للحرب؛ و7) إقناع الجميع بفضائل الركن الأول والسادس. من وجهة نظر "أطاك"، يعتبر "الإنسان المثالي" في المنظور النيوليبرالي كل شخص مستهلك يُسَلِّي نفسه في ديزني لاند، الموجودة بشكل مشابه أو لا، في كل قطعة أرض من هذا الكوكب. يُعتبر دعم أطاك لضريبة توبين مجرد مثال واحد على وجهة نظرها القائلة بأن "الاقتصاد يجب أن يخضع للاختيار السياسي، وبالتالي، للقرار الديمقراطي". بمعنى آخر، إنها ترى بأنه يجب وضع حد لليد الخفية.[26]

من الواضح أن الحركة المناهضة للعولمة هي تجسيد آخر للصراع بين العقل والمال. صحيح أن حركة مناهضة العولمة، وبدرجة أقل معاداة أمريكا، كانتا عاجزتين نسبياً في التأثير في القرارات السياسية في السنوات الأخيرة رغم فعاليتها في إثارة أعمال الشغب. فلا يمكن إنكار أنهم قد مارسوا بعض التأثير الهامشي، لكنه نادراً ما اعتُبر حاسماً في الأحداث الهامة. ومن بين الاثنين، تُعتبر المواقف المعادية لأمريكا الأكثر قوة وتأثيراً. في الواقع، قد يتساءل أحد منا عما إذا كان بإمكان الحركة المناهضة للعولمة البقاء على قيد الحياة دون معاداة أمريكا التي تعتبر مهمتها الأساسية والرسمية. بشكل مقتضب ومباشر، نعتبر أنه من النادر ألا يتضمن أي خطاب ضد العولمة بعض الإشارات المعادية لأمريكا، ولو إلى ديزني لاند فقط.

ولكن إذا كان للحركات المناهضة للعولمة، وحتى المعادية لأمريكا، تأثير ملموس ولو ضئيل نسبياً، فلا يمكن تطبيق نفس الرؤية على الشكل الرئيسي الآخر الذي اتخذته المواقف المعادية للرأسمالية بين المثقفين في أواخر القرن العشرين، والمتمثلة في الحركة البيئية. شأنها شأن معاداة أمريكا، تمتلك الحركة البيئية جذوراً تعود إلى ما قبل الحرب العالمية الثانية. طرأ تغيير على كل من معاداة أمريكا والحركة البيئية بعد الحرب العالمية الثانية. اكتست معاداة أمريكا معنى وأهمية مختلفين تماماً قبل مرحلة تحول أمريكا إلى قوة اقتصادية وعسكرية وثقافية رائدة في العالم. إن للحركة البيئية جذور قديمة غيّرت الظروف المادية والسياسية في أواخر القرن العشرين بشكل جذري أهميتها ونطاقها. ومنذ بداية القرن الواجد والعشرين، استجمعت كل من الحركة البيئية ومعاداة أمريكا قِواها. لم يكن المثقفون وحدهم المسؤولين عن أي منهما، ولم يكن العداء للرأسمالية مصدرهما الوحيد. ورغم ذلك، قدّم الصراع بين العقل والمال مساهمة عظيمة لكليهما، وبالتالي، ظلا يكتسيان تأثيراً مستمراً على مسار التاريخ الغربي أولاً، والعالمي ثانياً.

"الأخضر" في مواجهة "الذهبي"

يُعتبر العداء لأمريكا بطبيعته سلبياً. يمكن أن يكون سلاحاً لمهاجمة الرأسمالية، لكنه لا يوفّر بديلاً لها. لذلك، فهي ليست مرضية تماماً سواء من الناحية الفكرية أو الأخلاقية. تقدم حركة حماية البيئة، أحدث أفيون للمثقفين، إلى حد ما، بديلاً حقيقياً للرأسمالية. فهي تضم قيم مخالفة ووسائل بديلة لتحقيقها، وتقدم منظوراً أخلاقياً مختلفاً ونظاماً اقتصادياً جديداً للعالم. وجدت تصورات المثالية التي تجسدت في الاشتراكية طريقها إلى الحركة البيئية. لهذه الأسباب، كانت أكثر نجاحاً في التأثير على الأحداث الهامة. فمنذ الستينيات من القرن الماضي، لم تخلق أي حركة رافضة للرأسمالية تأثيراً كبيراً على الغرب مثل تأثير الحركة البيئية.

بالطبع، يظل هذا التصور عُرضة للطعن على أرض الواقع بدعوى أن العديد من دعاة حماية البيئة ليس لديهم أي مشكل ضد الرأسمالية. فالعديد من الشركات متعددة الجنسيات تحقق أرباحاً كبيرة من استعمال تكنولوجيا صديقة البيئة، ويحاول العديد من رواد الأعمال الناشئين حالياً القيام بالمثل. إن تجنيد الرأسمالية لخدمة البيئة استراتيجية تُمارس على نطاق واسع من طرف الحركة البيئية، حتى لو أن العديد من دعاة حماية البيئة يجدون أنفسهم غير مقتنعين بشأن بقية الخيارات الأخرى التي يعتبرونها أسوء. بالإضافة لكل هذا، يواجه القرن الحادي والعشرون تحديات بيئية، بعضها خطير للغاية، والتي يجب التصدي لها حتى وإن غاب المثقفون من جهة، وأراد البعض من جهة ثانية الحفاظ على مكانة السوق. بيد أن حركة حماية البيئة لا تتعلق بحالة البيئة، بل تتعلق بموقف تجاه البيئة مستقل عن أي مجموعة معينة من الحقائق البيئية.

إن هذا الموقف هو ما يجعلنا نميز بين البيئيين (أو أنصار البيئة) Environmentalists والإيكولوجيين Ecologists. يُعتبر البيئيون فئة إصلاحية يتبنى فقط بعضهم مواقف معادية للرأسمالية. أما الإيكولوجيون، فرغم تكتيكاتهم المسالمة إن صح القول، يعتبرون رغم ذلك ثوريين، ومعادين للرأسمالية تقريباً. من جهة ثانية،

يسعى البيئيون إلى إدارة المشكلات البيئية: "يعتقدون بإمكانية حل المشاكل البيئية دون تغييرات جوهرية في القيم أو أنماط الإنتاج والاستهلاك الحالية، بينما يرى أنصار الإيكولوجيا أن الوجود المستدام والمستوفي لجميع الشّروط يفترض مسبقاً تغييرات جذرية في علاقتنا مع العالم الطبيعي غير البشري، وفي أسلوب حياتنا الاجتماعية والسياسية". في الواقع، يطالب أنصار البيئة من الحكومات وضع سياسات صديقة للبيئة، بينما يقوم الإيكولوجيون بتأسيس أحزاب خضراء على أمل الوصول إلى مناصب حكومية. غالباً ما تصطف المجموعتان بجوار بعضهما البعض في المسيرات الاحتجاجية، وقد يمكن اعتبار أن سلوكهما التصويتي (الإنتخابي) متشابه في بعض الأحيان، لكن، يظلان رغم كل ذلك مختلفتين كلياً. ففي حالة اعتبرنا أن أنصار البيئة الإصلاحيون لهم أكبر تأثير مباشر على الأحداث الهامة، فقد كان أنصار الإيكولوجيا إلى حد كبير الطرف الذي حشد طاقاته لتأسيس الحركة البيئية من الأساس.[27]

تعود جذور تأسيس كلتا الحركتين إلى القرن التاسع عشر. في هذا الصدد، استُخدم مصطلح "علم البيئة Ecology" لأول مرة في أواخر القرن التاسع عشر من قبل عالم الأحياء الألماني والدارويني الاجتماعي إرنست هيكل. يُعد الرئيس السادس والعشرين للولايات المتحدة الأمريكية تيدي روزفلت (من سنة 1901 إلى 1909) مثالاً جيداً على مناصر بيئي في القرن التاسع عشر. عمل روزفلت على إحداث حدائق وطنية ومحميات طبيعية. وينضاف للرئيس الأمريكي كل من الإنجليزي ويليام موريس (انظر الفصل الرابع) والأمريكي هنري ديفد ثورو (1817-1862) كممثلين لحركات اليسار السياسي، بالإضافة إلى مجموعة من الألمان اليمينيين باعتبارهم أنصاراً الإيكولوجيا في القرن التاسع عشر. لقد نادوا بإيقاف استعمال الآلات، وإقامة أو إعادة إنشاء علاقة جديدة بين البشر والطبيعة بعيداً عن المدن الكبرى التي أنشأتها التجارة. في الواقع، امتلك فرديناند تونيز (انظر الفصل الخامس) عناصر مشتركة مع هذه المدرسة الفكرية. فلطالما ارتبط علم البيئة أو الإيكولوجيا بالمواقف المجتمعية. ليس من قبيل الصدفة تزامن أولى نشاطاتها مع تطور الصراع بين العقل والمال من منتصف إلى أواخر القرن التاسع

عشر. كانت أولى تمثلات الإيكولوجيا تُجسد شكلاً من أشكال ذلك الصراع، وإن لم تكن الأبرز.

أما في أوائل القرن عشرين، أعطى شعراء الحركة الرومانسية انطلاقة إحدى أولى الاهتمامات الدائمة للثقافة الغربية بالطبيعة، لكن اختلفت إيكولوجيا القرن العشرين في نواحٍ بارزة عن حركة الرومانسيين والموريس وحركات الشباب الألمانية المسماة "العودة للطبيعة back-to-nature" في نهاية القرن. في الواقع، تدعم الحركةُ البحث العلمي ومن الصعب اعتبارها معادية للتكنولوجيا الجديدة. فعلى سبيل المثال، لا تعارض الحركة الإيكولوجية بتاتاً الطاقة الشمسية. وفوق ذلك كله، يتطلب الأمر نظرة أكثر شمولاً للبيئة مما تحدث عنه ويليام موريس أو فرديناند تونيز. لكن هذا لا يعني أنها كانت بدون مُنَظِّر بارز لها في القرن التاسع عشر. وبشكل عام، لا يمكن لأي أيديولوجية انطلقت في القرن العشرين البروز بدون أب مؤسس بارز. في حالة الحركة الإيكولوجية، لم يتم منح هذا الأب المؤسس القدر الكافي من الاعتراف. فلم يدرك مؤسسو "يوم الأرض" أي فكرة بخصوص الأمر، رغم أنهم كانوا يتّبعون نفس خطى جون ستيوارت ميل (1806-1873). وجدير بالذكر بأن أصل فكرة "حدود النمو"، التي تُعتبر مركزية في قاموس الحركة الإيكولوجية، يعود إلى أحد أبطالها الأوائل "جون ستيوارت ميل".[28]

لا يمكن تصنيف "جون ستيوارت ميل" على أنه شخصية لعبت دوراً بارزاً للحركة الإيكولوجية نتيجة قول له عن البيئة. فلقد كان علم البيئة في مهده آنذاك. لكنه اشتهر بفضل أحد الفصول القصيرة في كتابه "مبادئ الاقتصاد السياسي"، وهو من الكتب الأكاديمية الاقتصادية المرجعية في عصره لأنه يعتبر مُؤسساً في الواقع لجميع الأفكار الأساسية للحركة الإيكولوجية. يحمل هذا الفصل عنوان "عن الحالة الاقتصادية الثابتة Of the Stationary State". إن استيعاب هذه الأفكار أمر بالغ الأهمية لفهم العلاقة بين الإيكولوجيا والصراع بين العقل والمال.

كان "ميل" أوَّلَ وأهَمَّ خبير اقتصادي يشكك في هدف النمو الاقتصادي حيث طرح تساؤلاً مباشراً: ما الهدف من زيادة الناتج المحلي الإجمالي سنوياً؟ وبمجرد وضعه لهذا السؤال، تبنى ميل طرحاً معاكساً للتوجه الاقتصادي الكلاسيكي. فمنذ عهد آدم سميث، تبنى العالم فكرة مفادها أن غياب النمو الاقتصادي سيقود البشرية نحو الفقر الأبدي والدائم. فحسب تصور الاقتصاديين الكلاسيكيين أمثال ميل أو أمثال مفكرينا الحاليين، تُعتبر فكرة اقتصاد الحالة الثابتة stationary state، التي لا يتحقق فيها لا النمو ولا الركود الاقتصادي، بلاء وجب تفاديه قدر الإمكان. بالنسبة لميل، يُمثل الأمر عنصراً لا مفر منه بتاتاً. أما حسب تصور أنصار الإيكولوجيا الحاليين، فلقد وصلنا لاقتصاد الحالة الثابتة، غير أن ما هو غريب في هذا كله هو أن كل من "ميل" وأنصار الإيكولوجيا يعتبرون أن هذا الأمر يستحق الفرح بدل الأسى.

من وجهة نظر ميل، يعكس اقتصاد الحالة الثابتة "بشكل عام، تحسُّناً كبيراً جداً في وضعنا الحالي. أعترف أنني لست مفتوناً بالمثل الأعلى للحياة الذي يتبناه أولئك الذين يعتقدون أن الكفاح من أجل الحياة يمثل الحالة الطبيعية للبشر؛ وأن السحق والدفع والدوس على كعبي بعضهما البعض، التي تشكل النوع الحالي من الحياة الاجتماعية، تعتبر أكثر العناصر المرغوبة في الجنس البشري، أو أنها سوى التداعيات المكروهة لإحدى مراحل التقدم الصناعي". فحتى ميل استخدم الحالة الأمريكية كدليل على أن التقدم الاقتصادي ينتج أيضاً ثمناً أخلاقياً، ولو حتى في أكثر الظروف ملاءمة. تتميز الولايات المتحدة الأمريكية بديمقراطية سياسية، "وشعب ذو مستوى تعليمي عالي لا يعاني من حالة الفقر. وعلى ما يبدو أن كل ما فعلته هذه المزايا متجلي فيما يبدو في أنها جعلت حياة جنس واحد بأكمله مكرسة لصيد الدولارات، وحياة الجنس الآخر مكرسة لتربية صائدي الدولار". يربط ميل بين النمو الاقتصادي وأسلوب الحياة الوضيع، ويرى إلى أن توقف النمو الاقتصادي سيعود بالخير على البشرية.[29]

وبغض النظر عن معاداته لأمريكا، يرى ميل أن العالم لا يجب أن يكون فقيراً، وفي نفس الوقت غير مهتم بأن يصبح العالم غنياً. مثل أنصار الإيكولوجيا، يرتكز رفضه للنمو

الاقتصادي على نقد أخلاقي للرأسمالية، تضاف إليه حجة اقتصادية مفادها أن وضع حد للنمو الاقتصادي وعلى حجم السكان، سيكون ضرورياً في النهاية:

لا أعلم لماذا يجب، من باب التهنئة، مضاعفة الأفراد الأثرياء فعلياً لوسائل استهلاكهم للبضائع التي لا تمنحهم سوى جزء صغير من المتعة، أو لا تمنحهم أي متعة في الواقع، بل تمكّنهم فقط من إظهار غناهم؛ أو زيادة عدد الأفراد الذين يجب أن يغادروا كل سنة الطبقة الوسطى نحو الطبقة الثرية.... تعتبر زيادة الإنتاج هدفاً مهماً فقط في البلدان المتخلفة من العالم، أما في البلدان الأكثر تقدماً، فإن الغاية الاقتصادية تتلخص في توزيع أفضل للثروة، وإحدى الوسائل الممكنة لتحقيق ذلك تتمثل في فرض قيود أكثر صرامة على نمو عدد السكان.[30]

يجب أن تهدف المجتمعات المتقدمة إلى إنشاء دولة "يتخلى فيها الفرد عن فكرة تحقيق الثراء في غياب تام لمعالم الفقر، ولا يجب على أحد الخوف من التّخلف نتيجة محاولة ارتقاء الآخرين". عندما نضع ما كتبه ميل في سياق إنجلترا في أواخر أربعينيات القرن التاسع عشر، نجد أن مستوى نصيب الفرد من إجمالي الناتج المحلي الذي كان يعتقد أنه "متقدم" آنذاك، كان يقلُّ بكثير عن أي مستوى تحققه أي دولة متقدمة اليوم.[31]

وبناء عليه، أعلن ميل بذلك عن البرنامج الثوري للحركة الإيكولوجية في القرن الحادي والعشرين. تُعتبر كل من القيود المفروضة على النمو الاقتصادي وزيادة حجم السكان، بالإضافة إلى قدر أكبر من المساواة الاقتصادية وبعض الحرية للعالم الثالث، وَسَائِلاً لإنقاذ الكوكب وتحسين وضعيتنا كأفراد في نفس الوقت. يشكك ميل، أكثر من المناصر الإيكولوجي العادي، في قدرة ما يسميه "مؤسسات التسوية" على تحقيق هذا الهدف رغم تشابه أهدافهما. فبالنسبة لهما معاً، لا يستبعدان البتة تحقيق البشرية لتقدم روحي وفكري في ظل حالة اقتصادية ثابتة.

ورغم كل هذا، يوجد اختلاف جوهري واحد في الفكر الاقتصادي بين ميل وأنصار الإيكولوجيا المعاصرين، على الرغم من كشفه للكثير من أوجه التشابه بينهما أيضاً. فكما سنرى لاحقاً، يعتقد أنصار الإيكولوجيا أن تحقيق النمو الاقتصادي دون التسبب في

انهيار إيكولوجي للكوكب أمر مستحيل. أما من جهته، فيعتقد ميل أن الأمر قد يكون ممكناً رغم أنه غير مرغوب فيه لأسباب قد يجدها أي إيكولوجي، أو حتى فرد مناصر لحركة حماية البيئة، مألوفة. لم يرد ميل أن يرى عالماً "خالٍ من أي أنشطة طبيعية عفوية؛ لا يريد أن يرى كل قطعة من الأرض مزروعة، ... كل بقايا الزهور أو مرعى طبيعي محروثة، كل البهائم أو الطيور التي لم يتم تدجينها لاستخدام الإنسان قد أبيدت لأنها منافسة للإنسان على الطعام، وكل الجذور أو الأشجار غير ضرورية قد استؤصلت، وبالكاد يوجد مكان حيث يمكن أن تنمو شجيرة أو زهرة برية دون استئصالها باعتبارها عشبة ضارة أو باسم تحسين النشاط الزراعي". سيصبح العالم قائماً بناء على هذا التصور إذا ما أصرّت البشرية على تحقيق نمو ديمغرافي واقتصادي. ومن خلال التحليلين، يمكننا القول إن كابوس أنصار الحركة الإيكولوجيا هو نفسه كابوس ميل.[32]

أيضاً، توقَّع ميل النقد الموجه أحياناً لأنصار الإيكولوجيا، باعتبار أن اقتصاد الحالة الثابتة تعني حالة الركود. سيستمر النمو في التحقق داخل إطار اقتصاد الحالة الثابتة حسب تصور ميل، لكنه سيكون مختلفاً في الحقيقة لأنه سيكون نُمواً أكثر انسجاماً مع القيم وأنماط الحياة التي يفضلها المثقفون. فعلى سبيل المثال، يفضل ميل التكنولوجيا المتقدمة، ليس بهدف زيادة الإنتاج، بل من أجل تحسين الإنتاجية التي تمكن من زيادة أوقات الفراغ. وفي الحقيقة، "من الصعب إثبات أن جميع الاختراعات الميكانيكية لحدود اللحظة قد خففت من الكدح اليومي لأي إنسان"، غير أن الاختراعات في سياق حالة الإنتاج الثابتة، سيتمكن الجميع من التمتع بوقت فراغ إضافي وخلق "عدد أكبر من الأفراد الذين لن يكونوا فقط مستثنين من الأعمال القاسية، بل سيتمتعون أيضاً بوقت فراغ كاف للاسترخاء جسدياً وعقلياً ... وللاستمتاع بالحياة بحُرية". في الواقع، لم يعد تحسين أحوال البشرية معادلاً لزيادة الثروة. "سيتسع النطاق أكبر من أي وقت مضى لجميع أنواع الثقافة العقلية والتقدم الأخلاقي والاجتماعي؛ مساحة كبيرة لتحسين فن العيش الكريم، وزيادة احتمالية تحسينه، عندما تتوقف العقول عن

الانشغال بحالة الكسب Getting on". ستقوم حالة الإنتاج الاقتصادي الثابتة بالكثير لتعزيز وجهة النظر هذه.[33]

في الحقيقة، تقوم الرأسمالية على فكرة النمو الاقتصادي. وتُمثل هذه الفكرة أفضل ما تنتجه اليد الخفية. أما في سياق اقتصاد الحالة الثابتة، نحتاج إلى يد مرئية تساعدنا. يختتم ميل فصله عن اقتصاد الحالة الثابتة بالتالي: "فقط عندما يكون نمو البشرية، بالإضافة إلى المؤسسات العادلة، تحت إرشادات توجيهية حكيمة، يمكن للانتصارات المحققة من طرف قوى الطبيعة بفضل فكر وطاقة المكتشفين العلميين، أن تصبح ملكية مشتركة، ووسيلة لتحسين ورفع المستوى العالمي". يشبه اقتصاد الحالة الثابتة إلى حد كبير حكم المثقفين، أو على الأقل، حكم من يمتلك "البصيرة الحكيمة" ليسترشدو بهم. تجدر الإشارة هنا إلى أن في فصل قصير كتبه عن التصور الاقتصادي المُتخيَّل، توقع ميل أفكار بعض أنصار الحركة الإيكولوجية التي اكتست شهرة كبيرة في سبعينيات القرن عشرين.[34]

في القرن العشرين، اعتُبرت الأفكار حول الحالة الاقتصادية الثابتة، أي حول "مجتمع ذو نمو صفري"، أساسية للحركة الإيكولوجية. تُجادل الحركة الإيكولوجية بفكرة تواجد حدود طبيعية لنمو الاقتصادات وعدد السكان، وقد تم أو سيتم تجاوزها قريباً، ويجب علينا تعلم قبولها. ولهذا، وجب تقليل الاستهلاك في العالم المتقدم، أو على الأقل، في أكثر مناطقه شراهة (على سبيل المثال، أمريكا حيث يعتبر هذا سبباً آخراً لمعاداتهم لأمريكا). لا يمكننا تصنيف هذا الأمر على أنه معاناة كبيرة كما قد تبدو للمستهلك العادي المغترب (لمسة من أسطورة الاغتراب القديمة هنا)، لأن الاحتياجات البشرية الحقيقية لا يمكن إشباعها بالنمو الاقتصادي على أي حال. ففي الحقيقة، سيقود التقليل من الاستهلاك إلى زيادة فرص النمو الروحي. يجب أن نتعلم أن التقدم الحقيقي "يتلخص في إيجاد وسائل لخفض الناتج القومي الإجمالي" بدل زيادته. لذلك، عادة ما يرى أنصار الإيكولوجيا في السوق (على عكس دعاة حماية البيئة) عدواً لأنه يشجع الأفراد على التطلع إلى المزيد من الاحتياجات المادية وتلبيتها لهم. تتمثل النتيجة

الطبيعية (في بعض الأحيان) غير المعلنة في أن التقدم قد يعني أرباحاً أقل، ولكن ما المشكل في ذلك؟ فمن خلال إنهاء عملية استغلال الكوكب، سنضع حداً لاستغلال البشر. وبقبول حدود "الاحتياجات" التي سيتم إشباعها، سنتمكن من ضمان تلبية احتياجات الجميع "الحقيقية". وفي هذا السياق، وجب ذكر أن غالباً ما يشدّد المجتمع المستدام الذي يُروِّج له أنصار الحركة الإيكولوجية على المساواة المادية.[35]

وعليه، يمكننا القول إن كل هذه الأفكار تُعتبر مجرد تكرار، بشكل غير واع، لرسالة جون ستيوارت ميل رغم أن الفترة الزمنية الفاصلة بين الإيكولوجيا وفصل ستيوارت المُعنون "عن اقتصاد الحالة الثابتة" تصل لقرن من الزمن. بالإضافة إلى ذلك، توجد قضايا يتعين على أنصار الحركة الإيكولوجية معالجتها والتي لم تكن مصدر قلق لميل في السابق. ففي الحقيقة، حافظ ميل على الإيمان الذي ميّز القرن التاسع عشر والمُتعلق بفوائد التكنولوجيا، لكن، رغم ذلك خالفه أنصار الحركة الإيكولوجية في ذلك. غالباً ما هاجم أنصار الحركة الإيكولوجية إيمان عصر الأنوار بالتكنولوجيا، والذي يربطونه بموقفهم المؤيد للنمو ونظرتهم للطبيعة باعتبارها عدواً، وبطبيعة الحال، بقبولهم للمجتمع التجاري. في الحقيقة، يتبنى أنصار الحركة الإيكولوجية التفكير النقدي للأنوار (فرغم كل شيء، يُصنف أنصار الحركة الإيكولوجية في خانة المثقفين الممارسين للخطاب النقدي الدقيق). يدعمون البحث العلمي في المشكلات البيئية، ويُسرُّ العديد منهم باللجوء إلى التكنولوجيا كجزء من الحل للتحديات البيئية التي تواجه البشرية.

عموماً، تظل الاختلافات بين ميل والحركة الإيكولوجيا مهمة. إن أنصار الحركة الإيكولوجية على استعداد (كما لا يفعل أنصار البيئة العاديين عادة) لتقديم مصالح الأشجار والحشرات على مصالح الأفراد، عكس تصور ميل. ففي الحقيقة، تطرَّق ميل لمسألة "دين الإنسانية" في حين تحدث أنصار الحركة الإيكولوجية في القرن الحادي والعشرين عن "دين الطبيعة". فهم يشددون على القيمة الجوهرية للطبيعة ويفصلونها عن إطار فائدتها للبشر. ففي غالب الأحيان، وصلوا إلى درجة تأليهها. ومن بين الأمثلة على ذلك، "فرضية غايا Gaia hypothesis" التي تعتبر أن كوكب الأرض كائن حي

أيضاً ما يطرح أكثر من تأويل لعل أبرزه متمثل في فكرة أنها تمثل عودة إلى عبادة الطبيعة.

على نطاق أوسع، يُشبه الخطاب الذي غالباً ما يتبناه أنصار الحركة الإيكولوجية ذلك الذي استخدمه الوعاظ منذ فترة طويلة. فلقد أصبحت "البيئة" ديناً خلف "الماركسية" بالنسبة للمثقفين، حيث سمح لهم ذلك بأداء دورهم ككهنة وكاهنات، ومكَّنهم من خلق تجمع كبير في الحركة البيئية وغيرها من الحركات. في هذا الصدد، ذهب المناصر الإيكولوجي الألماني رودولف باهرو إلى حد إعلان الحاجة إلى "نظام رهبنة جديد" يتكون من المجتمعات المحلية البيئية لإظهار حقيقة الطريق للعالم. من جهتها، كانت بترا كيلي، مؤسسة حزب الخضر الألماني، مُولعة أيضاً بفكرة أن "السياسة بحاجة إلى الروحانيات" (في الحقيقة، ازداد عدد المثقفين البوهيميين الناشطين بيئياً والمستعدين لقطع شوط طويل في بحثهم عن الروحانيات). تقول: "يجب أن تعالج السياسات البيئية الفراغ الروحي الذي يخلقه المجتمع الصناعي والاغتراب السائد في مجتمع ينمو فيه الأفراد معزولين عن الطبيعة وعن أنفسهم.... لقد نسينا جذورنا التاريخية في عيش أسلوب حياة متكامل. يجب أن نتعلم من تلك الثقافات التي حافظت على تقاليدها في الحكمة والانسجام مع الطبيعة، مثل السكان الأصليين الأستراليين والهنود الأمريكيون وغيرهم". ومنه، يظهر ارتباط دين العصر الجديد بحاجة المثقفين الدائمة لإيجاد دور كهنوتي زائف للعبه.[36]

يعتبر لجوء كيلي لقيمة "الجذور التاريخية" أمراً مهماً. من جهة، تُشير هذه اللفتة إلى فكرة اقتلاع الرأسمالية لجذور الأفراد التاريخية وإلى أسطورة الاغتراب. من جهة أخرى، توضّح سبب اتهام أنصار اقتصاد الحالة الثابتة في كثير من الأحيان بالدعوة إلى الركود. تُوجد نزعة محافظة قوية في الحركة الإيكولوجية، حيث تُمثل شكلاً من أشكال الرفض المحافظ للرأسمالية الذي يكره البرجوازية على وجه التحديد لكونهم الطبقة الثورية التي رأى فيها ماركس خِصالها. ينعكس هذا الجانب من التصور في البعد البيئي في "مبدأ الحيطة". لا يحتوي مبدأ الحيطة على تعريف واحد معترف به عموماً، ولكن يعرض

المقتطف التالي مثالاً تقريبياً: "عندما يهدد نشاط ما البيئة أو صحة الإنسان، يجب اتخاذ تدابير احترازية حتى وإن لم تتوفر إثباتات علمية بوجود علاقة سببية بينهما. في هذا السياق، يتحمل مؤيد ذلك النشاط، وليس أفراد المجتمع، عبء إثبات ذلك". بمعنى آخر، يُعتبر التغيير خاطئاً حتى يثبت العكس. صيغت الثورة البيئية، على الرغم من التغييرات الهائلة التي تقترحها، بعبارات محافظة. ينحاز أنصار الحركة الإيكولوجية إلى قبول التغييرات ذات التأثير المنخفض على الشؤون البشرية، في حين يجسد الرأسماليون مبدأ الثوار المتوحشين العُميان بسبب تركيزهم على الربح من أخطار التغيير. ومن عجيب المفارقات هنا أن أحد أسباب نجاح الحركة الإيكولوجية هو مناشدتها للحس المحافظ المقاوم للتغيير.[37]

في الحرب بين العقل والمال، كان المثقفون دائماً على استعداد للتحالف مع اليسار أو اليمين. فالمصطلحات من قبيل "الثورة" و"الاستقرار" تمتلك دلالات أخلاقية مختلفة بالنسبة للمثقفين حسب الظروف. تسعى الحركة الإيكولوجية للحفاظ على "النظام البيئي المستقر" أو خلقه. حسب التعريف، يُعتبر "النظام البيئي المستقر" نظاماً غير متغير. بالنسبة لأنصار الحركة الإيكولوجية، يُجسد التغيير، بل حتى النمو، علامة على فكرة أن النظام البيئي لم يحقق الاستقرار بعد. بالنسبة لهم "لم يصل النظام البيئي الخاضع للتقلبات بعد إلى النقطة الفاصلة. وبالتالي، يتم وصفه بأنه غير مكتمل التشكل". يعتقد أنصار الحركة الإيكولوجية أن الوقت قد حان للبشرية لتترك وراءها مواقفها غير الناضجة المدمرة، المليئة بالتغيير والسلوك الصبياني، وتقبل حدودها.[38]

ابتداءً من سبعينيات القرن عشرين، أنتج المثقفون عدداً كبيراً من الأعمال الداعية إلى احترام البيئة. وشكّل كل من كِتَاب إيرنست فريتز شوماخر بعنوان "الصغير جميلٌ Small is Beautiful" الذي نشر في سنة 1973، وكتاب "حدود النمو" الذي نشر لأول مرة في سنة 1971 والمُثير للضجة (سنتحدث عن طبعة سنة 1991)، معاً الأدبيات الكلاسيكية للحركة. في هذا الصدد، أبدى الرئيس الأمريكي جيمي كارتر، الذي يميل غالباً إلى رؤية الأمور بنظرة تشاؤمية، إعجابه بعمل شوماخر لدرجة دعوته

لتناول العشاء في البيت الأبيض في سنة 1977. فلقد قام في الواقع شوماخر بتجسيد المثل المسيحية أو البوذية القديمة التي تتحدث عن عيش حياة بسيطة وتحويلها إلى لغة إيكولوجية ما منحها زخماً جديداً. وبذلك، جعل من الإيكولوجية طرفاً من صراع طويل بين العقل والمال.[39]

يستهل شوماخر كتابه بفصلين يناقشان بتناوب ضرورة الحد من النمو الاقتصادي ومهاجمة التبريرات الأخلاقية للرأسمالية التي روج لها كُتَّاب القرن الثامن عشر مثل هيوم ومونتسكيو. يرفض شوماخر تماماً وجهة نظر التجارة اللينة Doux Commerce للنمو الاقتصادي، حيث يستنكر فكرة أن "الرخاء العالمي سيُمثل الأساس الأقوى للسلام". إن الفكرة القائلة بأن الثروة والتجارة تجعل الرجال مسالمين "تتجاوز تماماً مسألة الأخلاق برمتها". بالإضافة إلى ذلك، تفترض أن نسبة دخول التجار الأغنياء في قتال ضعيفة مقارنة بالمزارعين الفقراء. ولكن، وحسب توجّه شوماخر، "من الواضح أن احتمالية اقتتال الأفراد الذين يلبون احتياجاتهم عن طريق الاستخدام المُعقلن للموارد تَقِلُّ مقارنة بالأفراد الذين يستخدمون الموارد بشكل مرتفع. وبالمثل، فإن الأفراد الذين يعيشون في مجتمعات محلية مكتفية ذاتياً هم أقل قابلية للانخراط في أعمال عنف واسعة النطاق مقارنة بالأفراد الذين يرتبط وجودهم بأنظمة التجارة العالمية".[40]

يُصرّ شوماخر على العلاقة الوثيقة بين الاقتصاد والأخلاق. فهو يرفض فكرة فقدان السوق للحس الأخلاقي، ويصر على وضع حدود أخلاقية على إنتاج الثروة واستهلاكها وتراكمها. ويظهر البعد الإيكولوجي في مواقفه عند اعتباره أن الأخلاق تقوم على فكرة الاحتياجات والموارد المحدودة. بكلمات أخرى، يجب أن نحدَّ من احتياجاتنا للحفاظ على مواردنا الطبيعية القليلة. فأي محاولة تهدف، من خلال الحملات الإعلانية، لزيادة احتياجات الأفراد المُتَصَوَّرَة، وأي محاولة لتشجيع النمو الاقتصادي بشكل غير ضروري، تعتبر محاولة خبيثة. بشكل مقتضب، تُعتبر "تنمية الاحتياجات وتوسيع نطاقها نقيضاً للحكمة". من وجهة نظر شوماخر، لو كنا فقط راضين عن أسلوب حياة

الإسبرطيين المُتميز بالتقشف، فلن نحتاج أبداً للقتال. في الحقيقة، لم تكن الأمور على هذه الحال في الواقع مع الإسبرطيين المعروفين بكونهم المحاربين الأكثر عدوانية في اليونان القديمة، لكن شوماخر لم يكن مؤرخاً ليعرف ذلك.[41]

إن شوماخر يُعتبر واعظاً أكثر منه خبيراً اقتصادياً. بعبارة أخرى، إنه مثقف جيد وليس بخبير. ينزعج شوماخر من فكرة رَبْطِ نظام اقتصاد السوق الجَنَّةَ بالنوايا السيئة. فأي شكل من أشكال التفكير الاقتصادي القائم على السوق يُعتبر غير أخلاقي لأنه "بقدر ما يعتمد التفكير الاقتصادي على السوق، فإنه يزيل القداسة من الحياة، لأنه لا يمكن تقديس شيء يمكن تسعيره". ففي المجتمع الرأسمالي، يتخذ الأفراد وجهة نظر لطيفة عن الجشع، لأنهم يعتبرون النوايا السيئة طريقاً للازدهار، فينتهي بهم الأمر في الفساد الأخلاقي والتجرد من الإنسانية. يقول شوماخر: "من الناحية الاقتصادية، تتكون طريقة حياتنا الخاطئة في المقام الأول من تعزيز الجشع والحسد بشكل منهجي. وبالتالي، نقوم ببناء مجموعة واسعة من الرغبات التي لا مبرر لها على الإطلاق. إن خطيئة الجشع قادتنا إلى خلق سلطة الآلة the power of the machine". يضيف شوماخر لمسة أصيلة إلى هذه الحجة القديمة، حيث يعمل على تسليط الضوء على أحد أصولها التي غالباً ما يتم تجاهلها. بالنسبة له، يُعتبر الجشع سلبياً لأنه يحدّ من إمكانية تحول المرء إلى مثقف. يقول: "إذا تم تعزيز الرذائل البشرية مثل الجشع أو الحسد بشكل منهجي، فإن النتيجة الحتمية لن تخرج عن إطار انهيار الثقافة. يفقد الرجل المدفوع بقوة الجشع أو الحسد القدرة على رؤية حقيقة الأشياء... ". بعبارة أخرى، يصبح الفرد الجشع غير قادر على استخدام خطاب نقدي دقيق. يفقد الأفراد الجشعون استقلاليتهم الفكرية، ما يجعل من المستحيل أن يصبحوا مثقفين. على الأقل، يمكن قبول هذه الحجة عكس تلك التي ادعى فيها شوماخر أن الجشع يجعل الأفراد أغبياء.[42]

لو توقف تصوّر شوماخر في هذا النطاق، ما كان ليُعتبَر فِكْرُه جديداً أو مدافعاً عن البيئة بشكل خاص. فما جعله أكثر من مجرد رؤية بوذية لطيفة لصراع العقل والمال

كانت الصلة التي أقامها شوماخر بين اقتصاد أكثر أخلاقية واحترام الطبيعة وحدودها. يرتبط الاقتصاد والأخلاق والبيئة ارتباطاً وثيقاً في كتاباته. يقول شوماخر: "لا تتناسب المادية مع هذا العالم لأنها لا تحتوي في حد ذاتها على مبدأ تقييدي، في حين أن البيئة التي تُوضع فيها محدودة للغاية. يُعتبر النمو الاقتصادي غير المحدود أمراً مستحيلاً لسببين على الأقل متمثلين في توفر الموارد الأساسية، وبدلاً من ذلك، أو بالإضافة إلى ذلك، قدرة البيئة على التعامل مع درجة التدخل المشمولة". لا تعترف الرأسمالية بهذه الحدود، فهي في حالة ثورة دائمة، أو في الحقيقة، "أزمة دائمة". ولهذا، من الضروري إنهاء هذا الوضع. كيف؟ من خلال الوسائل المفضلة للمثقفين: "إذا كانت الحضارة الغربية في حالة أزمة دائمة، فليس من المستبعد تواجد خطأ ما في سياستها التعليمية". يجب أن نتعلم من جديد العديد من الحقائق القديمة. على سبيل المثال، رغم أن كلاً من الزراعة والصناعة ضروريين، "فالزراعة أساسية، بينما الصناعة ثانوية"، تماماً كما قال أرسطو (يقتبس شوماخر في الواقع من القديس توما الأكويني). يقول شوماخر: "إن تكنولوجيا الإنتاج المكثف عنيفة بطبيعتها، ومضرة بيئياً، وتفسد الإنسان". تُعتبر المجتمعات الحديثة شبيهة بمدمني المخدرات لأنها تدمن على استهلاك كميات أكبر من المواد.[43]

تعتبر أفكار شوماخر نموذجية مع الحركة الإيكولوجية، فهو يلقي بكل حجج العقل القديمة ضد المال مضيفاً عليها بعض النقاط المحددة المتعلقة بالبيئة. ربما كان شوماخر ليعتبر نفسه اشتراكياً لو عاش في وقت سابق لزمنه. رغم ذلك، فكونه كاتباً نشيطاً في فترة السبعينات غير متأثر بتعويذة الماركسية، كما كان الحال مع العديد من المثقفين المعاصرين في زمنه، يجعله متجاوزاً للعهد القديم للروح المعادية للرأسمالية. كانت الاشتراكية، في رأيه، "ذات أهمية فقط لِقِيَمِهَا غير الاقتصادية"، وليس لأنها نظام اقتصادي. مثلت الأخلاق الفكرة المحورية. لم تعد لا السلطة ولا البروليتاريا اللتان من شأنهما فرض الأخلاق على البرجوازية المتمردة يلعبان دور قانون التاريخ، بل تقمّص ذلك الدور كل من قانون الطبيعة وأُمُّنَا الأرض. لم يعد الاختيار قائماً بين "الاشتراكية

أو الهمجية" كما قالت روزا لوكسمبورغ ذات مرة، ولكن أضحى بين "الحدود الأخلاقية أو الانهيار البيئي".[44]

تُعتبر كلمة "حدود" الكلمة الأساس للحركة الإيكولوجية، وقد أضحت كذلك منذ نشر كتاب "حدود النمو" لأول مرة في سنة 1971. إن الحجة المُقدَّمة في هذا الشأن بسيطة، وقد تم التطرق لها آنفاً. نحن نستهلك موارد الكوكب بمعدل غير مستدام، وإذا لم نتوقف، فسينتج عن ذلك كارثة، عاجلاً أم آجلاً. إن التاريخ المحدد لهذه الكارثة مفتوح دائماً للمراجعة كما هو الحال عادةً مع نهاية العالم. يمكن للتكنولوجيات الجديدة أو الاكتشافات الجديدة أن يؤجل موعدها، كما يمكن لنمو عدد السكان أو الاستهلاك الفردي أن يسرّع قدومها. يُغْفِلُ المنتقدون الذين يهاجمون كتاب "حدود النمو" بسبب أخطاء في توقعاته المضبوطة، النقطة الأكثر أهمية. ذُكِرَ في الكتاب أن "العالم البشري تجاوز حدوده. إن الطريقة الحالية لفعل الأشياء غير مستدامة. لكي يوجد مستقبل قابل للحياة، يجب أن يحدث تراجع وتخفيف ليتم التعافي". حتى لو لم نتجاوز الحدود بعد، "قد تكون حالة التوازن خياراً مرغوباً فيه، أينما رُسمت حدود النمو". إن هذا الرد على انتقادات إصدار كتاب "حدود النمو" يكشف السر دون قصد. يتعلق الأمر بالأخلاق بنفس القدر أو أكثر مما يتعلق بالبيئة.[45]

يتمثل الفرق بين الرؤية الإيكولوجية لحدود النمو والرؤية المسيحية لعودة المسيح في أن المسيحيين يتطلعون إلى نهاية العالم، بيد أن أنصار الحركة الإيكولوجية لا يتمنوْن حدوث ذلك. ربما النقطة الأهم تتمثل في أن أنصار الحركة الإيكولوجية يعتقدون بوجود فعل بشري قادر على المساعدة على تجنب الفاجعة. فإذا تغير سلوك البشر في وقت قريب، قد ينجحون في تجنب الكارثة. تُشكّل إيكولوجية "الحدود Limits" دعوة للتوبة بقدر ما هي نبوءة. كما جاء في كتاب "حدود النمو": "المجتمع المُستدام لا يزال ممكناً تقنياً واقتصادياً. قد يكون أكثر استصواباً من المجتمع الذي يحاول حل مشاكله من خلال التوسع المستمر". يعتبر قبول القيود التي تفرضها البيئة على النمو الاقتصادي والسكاني فرصة لظهور النمو الأخلاقي الذي تحدث عنه ميل، وأسَّسَ لها أحد أنصار

الحركة الإيكولوجية في كتاب "حدود النمو" على أساس مفاهيم مستعارة من ميل نفسه. يقول الكتاب: "ستؤدي الحالة الثابتة إلى خفض المطالب على مواردنا البيئية، في حين سيزيد الطلب على مواردنا الأخلاقية". وهنا يطرح سؤال محوري: ما الوضع القادر على إسعاد المثقف أكثر؟ في الحقيقة، إن قبول القيود المفروضة على النمو الاقتصادي ينزع إحدى أقوى الحجج المؤسّسة للرأسمالية والمتمثلة في نجاحها في تعزيز النمو الاقتصادي. لقد خَلَقَ هذا المتغير فرصة جديدة للعقل لكسب معركته ضد المال، في الوقت الذي ظن فيه الجميع خسارته لها. بكلمات أخرى، لقد فتح النضال ضد ظاهرة الاحتباس الحراري، بغض النظر عن مزاياه، جبهة معركة جديدة.[46]

إن اغتنام هذه الفرصة يُمثِّلُ حدوث ثورة بيئية تتجسد بشكل أساسي في فكرة "حدود النمو". على سبيل المثال، لا يُشكّل التغيير التدريجي مثل دعم أنصار حماية البيئة للأفكار السّاعية إلى تحسين كمية الوقود التي تستهلكها السيارات لمسافة معينة أهمية كبرى. فنحن بحاجة إلى "الإقرار بأن بنية النظام الاجتماعي والاقتصادي البشري الحالي، لا يمكن إدارتها، وقد تجاوزت حدودها، وتتجه نحو الانهيار. ولهذا، وجب تغيير بنية النظام". سيشكل هذا القرار ثورة سياسية، لأن السوق لن يغير صفاته دون قرارات سياسية تجبره على ذلك. ستكون ثورة تقودها تغييرات في القِيَمِ في المقام الأول. فالسوق لم يتوقف عن استهلاك واستعمال الموارد المتاحة. لهذا، يجب على المجتمع أن يضع حدوداً على السوق بفرض "قيم مجتمعية طويلة الأجل" عليه. ويجب أن يتعلم الأفراد كيفية الحصول على الاحترام الذاتي من مصادر أخرى غير الممتلكات المادية. تكمن مشكلة الرأسمالية في تلبية الأفراد فيها لاحتياجاتهم النفسية من خلال السلع المادية، ولكن "محاولة سد هذه الاحتياجات بأشياء مادية لا يؤدي في نهاية المطاف إلا لخلق شهية من الحلول الزائفة غير القابلة للإخماد وغير المرضية في حل المشاكل الحقيقية. ويعتبر الفراغ النفسي الناتج عن ذلك أحد القوى الرئيسية وراء الرغبة في النمو المادي". بسبب ماديتهم، يحدِّدُ الأفراد أهدافهم "من زاوية الحصول

الإضافي على المال بدل الحصول على القدر الكافي". ويُظهر الواقع أن هذا السلوك يجب أن يتوقف إذا أردنا الوصول إلى مجتمع مستدام.[47]

إن قدرة القيام بمثل هذا التغيير في الرغبات البشرية سيصنف على أنه ثورة بالفعل. ولعل العنصر الجديد الذي قدمته الثورة البيئية يتمثل بشكل جلي في تحليلها البيئي. فبدلاً من تهديد الأفراد بالجحيم أو البطالة الجماعية، يمكن لأنصار الحركة الايكولوجية الإشارة إلى التأثير السلبي للتنقيب عن احتياطيات نفطية جديدة أو توفير أدلة إضافية على حدوث التغيرات المناخية. ولنجاح الثورة البيئية، ستحتاج هذه الأخيرة لقيادة طبقة خبيرة في القيم وتكنولوجيا المعلومات، والتي لن تخرج من خانة المثقفين (ما سيسمح بتقديم دور جديد لهم داخل الحركة البيئية). فعلى الرغم من الدعوات المتكررة لإضفاء الطابع الديمقراطي على عمليتي نشر المعلومات وصناعة القرار، تحتاج رؤية أنصار "حدود النمو" للمجتمع السليم بيئياً لدور المثقفين سواء كخبراء (تبرز هنا رؤية بيئية مهنية شبيهة بالصفقة الجديدة) أو كمبشرين بالقيم الجديدة. بكلمات أخرى، يتطلب إنقاذ البيئة يداً مرئية تتدخل سياسياً أولاً، وطبقة أرستقراطية روحية/تقنية جديدة مستعدة لفرض قِيَمها الخاصّة على العالم بالطريقة مستوحاة من أرستقراطية فريديريك نيتشه ثانياً، حيث يمكن الجمع بين الدعوة إلى القيم الجديدة وتنفيذ الحلول التكنوقراطية: "كان هدفنا من نشر مقتضيات "حدود النمو" هو تشجيع كل من تغيير القيم وعمليات التخطيط طويلة المدى". ومن المفارقات أن الحركة البيئية التي وُلدت بين أطفال الزهور (الهيبيز) وأنصار "المساواتية المطلقة" في سنة 1971، تؤيد بداخلها إنشاء أرستقراطية جديدة، لكن، تختفي المفارقة عندما يأخذ المرء في الاعتبار الدور المزدوج للمثقفين كرجال دين وأرستقراطيين، وقبولهم في الوقت ذاته للقيم الديمقراطية.[48]

على الرغم من زعم أنصار الحركة الإيكولوجية في كثير من الأحيان وجود صلة بين الديمقراطية والقيم البيئية، إلا أن هذه الصلة تمثل ادعاء من الصعب أن يعتبر حقيقة. تتمثل حجة الحركة الإيكولوجية في ضرورة تحقيق الإنسانية لنتائج معينة، وأن تتبنى قيماً

معينة، من أجل البقاء على قيد الحياة. إن إمكانية الوصول إلى هذه النتائج أو نشر القيم (أو فرضها) تبقى صعبة. فالمثقفون سعداء لأن العلاقة التي تربطهم بالحركة الإيكولوجية غير واضحة وغامضة. ويظهر ذلك بشكل جلي في مطالب الحركة الإيكولوجية والتي عادة ما تقوم على الدعوة إلى المساواة وتقويض النمو الاقتصادي المُرَافِق لتزايد عدد السكان، والتي لا تُعتبر من الأهداف الرئيسية للمثقفين.[49]

لا تعني نهاية مرحلة النمو بالضرورة قبول التفاوتات الاقتصادية السائدة اليوم، بل تشير أيضاً إلى شق طريقنا للخروج من مشاكلنا. سيتعين علينا إيجاد حلول أنجع لمشاكل الفقر ضمن الحدود التي يفرضها الاستخدام المستدام وطويل الأمد لموارد العالم. وتظهر الحقيقة قدرتنا على ذلك: "لا نرى أي سبب يجعل العالم المستدام يترك أي فرد يعيش في فقر. على العكس تماماً، نحن نؤمن بمقدرة هذا العالم على منح الفرصة وتوفير الضرورة لضمان الأمن المادي لجميع أفراده بمستويات أكبر من تلك الحالية". فإذا اعتبر لينين أن الشيوعية تعني الطاقة والكهرباء السوفيتية، فالحركة الإيكولوجية تشير إلى الطاقة الشمسية والقيود المفروضة على استخدام الجميع للكهرباء مع قدرة كل فرد على ضمان نصيب منها. "لن يوقف المجتمع المستدام حركة أنماط التوزيع غير العادلة الحالية. ومن المؤكد أنه لن يسمح باستمرار الفقر". تلتزم الحركة الإيكولوجية التزاماً راسخاً بالمبدأ الديمقراطي لما لا يجب فعله - "حظر امتلاك أو ربح أموال أكثر من الغير (غياب العدل)". بالطبع، من منظور بيئي صارم، يعني هذا التصور عدم امتلاك أو إنتاج قمامة أكثر من الآخرين، ولكن في الممارسة العملية، لا فرق كبير بين من يجني المال وبين من يرفع نسبة الهدر.

وعليه، يظل السؤال المطروح المحوري متمثلاً في كيفية قضاء الحركة الإيكولوجية على الفقر؟ لا تقدم فكرة "الحدود" أي إجابة على هذا السؤال، غير أنه من المؤكد أن اليد الخفية لن تكون الحل. سيتعين على المجتمع الذي لا يحقق نمواً اقتصادياً اتخاذ بعض القرارات الواعية والصعبة حول كيفية توزيع الثروة الراكدة، وربما المتقلصة. يَسْعَدُ مؤلفو "حدود النمو" بفكرة أنه "لا يمكن استبدال النمو المادي إلى الأبد بالحل الاجتماعي

للخيارات الصعبة". ومن هذه الفكرة تظهر تمثلات الغطرسة الفكرية. تجري عملية صياغة خُطَطٍ ببرج بابل آخر وفقاً لنتائج النماذج الحاسوبية الخاصة بهم. بصفة عامة، تشترك الحركة الإيكولوجية في سمة واحدة مع ماركس (بدل الماركسية). فهي مهتمة بكيفية إنتاج الأشياء أكثر من اهتمامها بكيفية توزيعها. إذا فصلت الحركة الإيكولوجية نفسها من الصراع بين العقل والمال، فقد تصل إلى استنتاج مفاده أنه من الممكن إنقاذ الكوكب من كارثة بيئية والحفاظ على توزيع غير عادل للثروة. لكن حتى الآن، فضلت الحركة الإيكولوجية، أو على الأقل المثقفون الذين يدعمونها، عدم الاعتراف بهذه الإمكانية. وعلى أي حال، هذا ليس ما يريدونه. وكنتيجة عامة، تعتبر الحركة الإيكولوجية الأحدث في سلسلة طويلة من معارك قتال بين العقل والمال.[50]

حاشية: النسوية والرأسمالية

مع متمنياتي بالمغفرة لقارئ هذا الكتاب لاعتقاده أن المؤلف، الذي يعاني من قدر لا بأس به من الغطرسة الفكرية بكل صراحة، يحسب أن الصراع بين العقل والمال يمثل أساس كل حدث مهم في التاريخ الغربي منذ عصر الأنوار. ولإثبات عدم صحة هذه الفكرة، يجدر الإشارة بشكل مقتضب لما قد يُعتبر أهم ظاهرة في تاريخ الثقافة الغربية في القرن العشرين والتي لا صلة لها بصراع العقل والمال: النسوية.

في القرن التاسع عشر، اعتُبر العديد من الكتاب النسويين البارزين أمثال "فلورا تريستان" أو "كلارا زيتكن" أو "جون ستيوارت ميل" من المعادين للرأسمالية أيضاً. ولكن في فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية، الفترة التي اكتسبت فيها الحركة النسوية تأثيراً أكبر، تغيرا المعطيات. ضمّ الفكر النسوي السبعينيُّ بعض النسويين الاشتراكيين. ويعتبر عدد المنظرين النسويين الذين يلومون النظام الأبوي (الهيمنة الذكورية) مكان الرأسمالية ضعيفاً، حيث يهتم معظم النسويين بتقلّد النساء مناصب المسؤولين التنفيذيين الرئيسيين أكثر من اهتمامهم بإلغاء الشركات متعددة الجنسيات. بالإضافة إلى

ذلك، نادراً ما يتم التعامل مع العديد من القضايا النسوية، مثل الإجهاض والجنسانية وغيرها، من منظور الصلة بالصراع بين العقل والمال.

في الحقيقة، يوجد حيّز كبير من التداخل بين الحركة الإيكولوجية والنسوية. فلقد أدى الميل إلى رؤية الطبيعة على أنها أنثى إلى ربط استغلال الطبيعة باستغلال النساء، غير أن هذا التطور لم يحدث إلا بعد التغييرات الأكثر أهمية في العلاقات بين الجنسين في الغرب. تدرك معظم النسويات أن النظام الأبوي كان حاضراً مجتمعياً قبل فترة طويلة من وجود الرأسمالية، في حين اضطهاد الرأسمالية للنساء بالنسبة لهم حاضر كيفما كانت نوعية النظام الاقتصادي. تعلّمت النسويّات الاشتراكيات في وقت مبكر مخاطر دمج النضال من أجل حقوق المرأة بالنضال من أجل الاشتراكية. ولا حاجة بأن نذكّر بما حدث بعد أن نفذ صبر لينين تجاه ألكسندرا كولونتاي بعد الثورة، وتجاه أي حركة نسائية لا تضع الاشتراكية في المقام الأول. وسرعان ما أصبح واضحاً أن قبول هذه التبعية بشكل مؤقت، سيتحول بدون شك ليصبح حالة غير مؤقتة. لم تكن الدول الشيوعية تمثل مُحيطاً يحترم حقوق المرأة. ومع ذلك، لم يكن الحزب الشيوعي بأي حال استثنائياً مقارنة باليسار المعادي للرأسمالية. كان تاريخ الحقوق المدنية الأمريكية والحركات المناهضة للحرب في الستينيات مليئاً بالتمييز اليساري على أساس الجنس. وكان للنسويين والمثقفين المعادين للرأسمالية بالصدفة أعداء مشتركين. سيكون من المثير للاهتمام دراسة سبب عدم انجراف النضال من أجل حقوق المرأة، في الغالب، إلى النضال ضد الرأسمالية، ولكن يجب ترك هذا السؤال جانباً في كتابنا هذا.

بالطبع، لعب المثقفون، رجالاً ونساءً، دوراً مهماً في الحركة النسوية، وفي المساعدة على تغيير الأدوار التي تلعبها المرأة في المجتمع الغربي. لقد استخدموا لغتهم النقدية وصوتهم الأخلاقي في الدفاع عن حقوق المرأة، وكان لهذا تأثير كبير. كان الخطاب النقدي الدقيق للمثقفين الغربيين، ورفضهم للسلط التمهيدية (The Authority of precedent) للتاريخ، يمثلان معاً شرطاً أساسياً في نجاح النسوية الغربية. كما ساعد الموقف البوهيمي للمثقفين في ذلك أيضاً، لكن حرب الطبقة المثقفة ضد الرأسمالية لم

تكسب سوى القليل من دعم الحركة النسوية، أو لم تنله بتاتاً، وهذا قد يفسر بعض العداء الذي أظهره العديد من الاشتراكيين "للنسوية البرجوازية". إن المكسب الوحيد الذي ناله المثقف من الحركة النسوية مرتبط برؤية الطبقة البرجوازية محرجة في حالة ما أصر المرء على رؤيتها من منظور الصراع بين العقل والمال. أما في الأساس، فهي مسألة منفصلة عن ذلك.[51]

قد تكون الحرب بين العقل والمال أكبر صراع تاريخي في التاريخ الغربي الحديث، لكنها ليست الصراع الوحيد الدائر. استمرت المعركة الودية بين الجنسين لفترة أطول. ومع ذلك، على مدى السنوات الـ 150 الماضية، احتلت الحرب بين العقل والمال اهتمام الكثير من المثقفين أكثر من الصراعات الأخرى، وكثيراً ما كانت تنال اهتمام بقية العالم أيضاً. وبعد ثمانية فصول تحليلية للصراع، يحق لنا التطرق الآن لكيفية تحقيق السلام في هذه الحرب المطولة.

حواش

1. Barry Rubin and Judith Culp Rubin, Hating America: A History (New York: Ox- ford University Press, 2004), 233. ومع ذلك، توجد مصلحة طبقية للمثقفين في القتال من أجل أمريكا. كان المثقفون السوفييت وأوروبا الشرقية مغرمين جداً بأمريكا، وذلك نتيجة سبب معين.

2. Tocqueville, Democracy in America, 617-19, 645.

3. Tocqueville, Democracy in America, 642. See also 617-18, 645.

4. Rubin and Rubin, Hating America.

5. Charles Dickens, Martin Chuzzlewit (London: Wordsworth Editions, 1994), 253.

6. Dickens, Martin Chuzzlewit, 263, 267-68, 272, 518-19.

7. Oscar Wilde, “Impressions of America,” http://www.december2001.com/oscar- wilde/impressionsofamerica.html 4, 6.

8. Milosz, To Begin Where I Am, 147-48.

9. للاطلاع أكثر على سردية معاداة أمريكا بين المثقفين الأمريكيين, see Hofstadter, Anti-Intellectualism, especially 409-12.

10. Henry James, The American Essays of Henry James, ed. Leon Edel (Princeton: Princeton University Press, 1956), 208; James, The American Scene, (Bloomington, IN: Indiana University Press, 1968), 82, 92, 94.

11. Woodrow Wilson, cited in Victoria de Grazia, Irresistible Empire: America’s Ad- vance through Twentieth-Century Europe (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2005), 2.

12. de Grazia, Irresistible Empire, 3, 10, 458.

13. Jean Birnbaum, Le Monde, 25-26 November, 2001.

14. Philippe Roger, L’ennemi américain: Généalogie de l’antiaméricanisme français (Paris: Seuil, 2002), 296, 352-53, 357, 579; Poll data from Michel Winock, Le Monde, 25-26 November, 2001.

15. Roger, L’ennemi américain, 358-59, 361, 365, 382, 385.

16. Roger, L’ennemi américain, 387, 413, 465, 467.

17. Cited in Jean-François Revel, L’obsession anti-américaine: Son fonctionnement, ses causes, ses inconséquences (Paris: Plon, 2002), 98.

18. Roger, L’ennemi américain, 360, 441, 523-24.

19. Fernand Braudel, The Identity of France, vol. 2, People and Production, trans. Sian Reynolds (London: Fontana, 1991), 666.

20. Bruno Fouchereau, “Les sectes, cheval de Troie des Etats-Unis en Europe,” Le Monde Diplomatique, May 2001.

21. For the two universalisms argument, see Sophie Meunier, “The Distinctiveness of French Anti-Americanism,” in Anti-Americanisms in

World Politics, ed. Peter J. Katzenstein and Robert O. Keohane (Ithaca, NY: Cornell University Press, 2006), 141.

22. Revel, L'obsession anti-américaine, 63.

23. Revel, L'obsession anti-américaine, 68-69.

24. World Social Forum, Charter of Principles, approved 10 June 2001, www.wsf2007.org/process/wsf-charter, especially point 11.

25. World Social Forum, Charter of Principles, www.wsf2007.org/process/wsf-charter, point 4.

26. ATTAC, Vivent les impôts! (Paris: Fayard, 2005), 206; Manifeste Altermondialiste: construire un monde solidaire, écologique et démocratique (Paris: Fayard, 2007), 8, 14-30, 84.

27. Andrew Dobson, Green Political Thought (London: Routledge, 1995), 1, 198.

28. فيما يتعلق بالتمييز بين إيكولوجيا القرنين التاسع عشر والعشرين، انظر Dobson، Green Political Thought، 11، 16. يعتبر مالتوس المصدر الحقيقي لحجة حدود النمو، لكن حجج جون ستيوارت ميل الرومانسية والأوسع نطاقاً هي تلك التي يتردد صداها بشكل أفضل مع الحركة الايكولوجية.

29. J. S. Mill, Principles of Political Economy, Book 4, chapter 6, "Of the Stationary State" in Mill, Collected Works, 3:754, 754n.24.

30. Mill, Principles of Political Economy, CW, 3:755.

31. Mill, Principles of Political Economy, CW, 3:754.

32. Mill, Principles of Political Economy, CW, 3:756.

33. Mill, Principles of Political Economy, CW, 3:756.

34. Mill, Principles of Political Economy, CW, 3:757.

35. Dobson, Green Political Thought, 16-18, 21, 85, 87, 91-92, 120.

36. Bahro, cited in Dobson, Green Political Thought, 137; Petra Kelly, Thinking Green: Essays in Environmentalism, Feminism, and Non-violence (Berkeley, CA: Parallax Press, 1993), 41-42.

37. This definition is from the “Wingspread Statement,” signed by 32 academics and representatives of environmental organizations, 25 January 1998, http://www. gdrc.org/u-gov/precaution-3.html.

38. Dobson, Green Political Thought, 25.

39. يُفضّل اعتبارها بوذية. يربط العديد من علماء البيئة "التقليد اليهودي المسيحي" بفكرة أن الإنسان يمتلك "الحق في استغلال جميع المخلوقات الأخرى وجميع الموارد التي يوفرها العالم لأغراض قصيرة المدى." انظر Donnella H. Meadows، Dennis L. Meadows، Joergen Randers، William W. Behrens III، "A Response to Sussex،" Futures، February 1973، 151.

40. E. F. Schumacher, Small is Beautiful: A Study of Economics as if People Mattered (London: Blond & Briggs, 1973), 11-12, 43.

41. Schumacher, Small is Beautiful, 17, 19-20.

42. Schumacher, Small is Beautiful, 18, 23.

43. Schumacher, Small is Beautiful, 60, 88-89, 122, 126-27.

44. Schumacher, Small is Beautiful, 214.

45. Donnella H. Meadows, Dennis C. Meadows, and Joergen Randers, Beyond the Limits: Global Collapse or a Sustainable Future (London: Earthscan, 1992), xv; Meadows, et al., “Response to Sussex,” 144.

46. Meadows, et al, Beyond the Limits, xvi, 190.

47. Meadows, et al, Beyond the Limits, 188, 191-92, 216.

48. Meadows et al., “Response to Sussex,” 144.

49. See Dobson, Green Political Thought, 26.

50. Meadows, et al, Beyond the Limits, 10, 210; “Response to Sussex,” 145.

51. للاطلاع على سردية المعركة بين "النسوية البرجوازية" والاشتراكية، أنظر see Marilyn J. Boxer, “Rethinking the Socialist Construction and International Career of

the Concept 'Bourgeois Feminism'," American Historical Review, February .2001

9

عن مثقفي المجتمع الديمقراطي

حرب المئة وخمسين عاماً

لأكثر من 150 سنة، تباهى المثقفون الغربيون بازدرائهم للرأسمالية والرأسماليين. ومن جهته، ما زال التاجر المسكين سميث يعيش هول صدمة بعد اكتشاف أن شخصاً ما قد قام بنعته بالسيد البخيل وكتابتها على باب منزله. رغم محاولاته، لم يستطع تنظيف الباب من الطلاء الأحمر الذي يحمل عبارة "يا عمّال العالم، اتّحدوا! ليس لديكم ما تخسروه سوى أغلالكم!" الموجودة تحت نعت السيد البخيل.

كما تبين طوال هذا الكتاب، تعود المشاكل بين السيد سميث والمخربين أصحاب التعليم العالي إلى زمن بعيد. قبل مرحلة سميث، نشر رواد حركة العهد الجديد أخباراً تعتبر أن ولوج الجمل في سمّ الخياط أسهل من دخول الغنيّ للجنة. ويعود أصل الفكرة إلى ما قبل ظهور المسيح. ففي يونان القديمة، أخبر أرسطو طلابه أن السعي المفرط وراء الثروة يعد أمراً غير مستحب، وعملاً غير طبيعي، وضاراً للمجتمع، وممنوع على الرجل الحر ممارسته. فحياة التاجر اعتُبرت "حقيرة ومخالفة للفضيلة" حسب التصور اليوناني القديم. وزيادة على ذلك، أظهر رجال الأعمال جدية في أعمالهم التجارية، ما منعهم من إدراك الوقت المناسب للتقاعد وتكريس حياتهم لدراسة أمور بديلة من قبيل الفلسفة أو الدين.

حقيقة، لم يكن علماء القرون الوسطى رحماء مع رجال الأعمال. فالشخص الذي كتب تلك العبارة على باب السيد سميث كان سيتفق مع قول البابا ليون العظيم حينما اعتبر أن "التاجر نادراً ما يُرضِي الله أو قد لا يرضيه أبداً". وفي خضم كل هذا، ورغم كل هذه التمييزات، تمكن القديس أوموبونو من كريمونا من أن يصبح قديساً دون التخلي عن عمله التجاري من جهة، وكان القديس توما الأكويني على استعداد لاعتبار التجارة مهنة محايدة أخلاقياً من جهة ثانية. لقد فضّل بالتأكيد العمل الجاد شأنه شأن السيد سميث الذي كان مُولعاً بهذه الفكرة أيضاً. بحلول زمن الإصلاح البروتستانتي، كان السيد سميث قد وجد فعلاً مناصرين مدافعين عنه طالما أظهر بعضاً من التركيز على العمل والتفكير في الخلاص الأبدي. لكن، وبصراحة، كان من الصعب عليه إقناع أي فرد، حتى نفسه، بنواياه الحسنة.

بعد تلك الفترة، جاءت مرحلة عصر الأنوار، مرحلة شهر عسل دام قرناً بين العقل والمال. ربما قد كانت المرحلة الوحيدة التي شعر فيها السيد سميث أخيراً بانتمائه لفترة تمثله. فلم يعد المخربون الذين ألقوا ذات مرة الحجارة على نوافذه المطلية بالذهب يسخرون منه نتيجة خطاياه. بل عكس ذلك، امتدحوه على أفعاله. ففي أحد الأيام، أهدوه لوحة نحاسية لامعة كتب عليها "آ. سميث، تاجر عالمي وفاعل خير للبشرية" علّقها بفخر على بابه. صحيح أن عدداً من الوعاظ، رغم قلتهم، دعوه إلى التوبة، مثل جان جاك روسو، ولكن بشكل عام، تمكّن السيد سميث رغم ذلك بأن ينعم بالاحترام في لحظات قليلة لم يكن فيها مجتهداً في العمل.

بدأ السيد سميث في النقص من ساعات عمله، وأضحى محبوباً عند أفراد المجتمع. لقد استغل وقته في قضاء عطلات نهاية الأسبوع في المتجر، والانكباب على إعداد أجهزة جديدة لتقليص نفقات العمل. كان متأكداً من هيمنة هذه الرؤية مستقبلاً. فرغم العناء الذي عاشه سميث، يظل شخصاً واجه عالماً شجاعاً وجديداً ومستنيراً. وهؤلاء المخربون الذين اعتادوا إلقاء الحجارة على نوافذ منزله ليسوا سوى كابوس في حياة البشرية جمعاء.

وبعد تلك الفترة الوردية، جاءت ليلة مظلمة وعاصفة قلبت الأحوال بشكل مفاجئ. وجد السيد سميث من جديد عبارة "السيد البخيل" مكتوبة على باب منزله ومعقلة فوق مقرعةِ الباب. ومباشرة بعد اكتشافه للأمر، أدرك أن الأوقات العصيبة والفترات السوداء قد عادت من جديد. لم يستطع أن يسترخي مجدداً بالقرب من ناره الموقدة وهو يقرأ رواية دون أن تراوده فكرة تخجله من نفسه. لقد أصبح يُنظر إليه على أنه منافق، ومدمر للأسر، والأسوأ من ذلك، مملاً. كانت محاولة إنتاجه لآلات جديدة تعمل على تقليص نفقات العمل تُلوث مياه القرية وتساهم في طرد سكانها من عملهم. إذا استثنينا الروايات الخيالية والواقعية، فلن يقدر سميث على قراءة مقال دون مصادفة فقرة تتحدث عن خطة لاستبداله ومناصريه بأفراد أكثر عقلانية وذوو نوايا حسنة. لقد أدى اتهامه بتدمير المجتمعات والأسر إلى شعوره بالوحدة الشديدة. لحسن حظه أنه نادراً ما يؤثر المخربون على أعماله التجارية. لكن، ورغم ذلك، ظل يخشى حدوث بعض الوقائع التي قد تؤثر على أعماله.

في الحقيقة، ما خشاه سميث حدث. لقد أثّرت الحرب العالمية الأولى وعواقبها على أعماله التجارية. ففي أحد الأيام، فتح بابه المُشَوَّهُ بمختلف العبارات والرسومات ليجد ابن عمه برودسكي مفلساً بسبب الثورة الروسية. وهو يتأمل الوضع، خاطبه أحد المارة "ستكون أنت التالي أيها البخيل!". فرغم أنه قد وجد وظيفة بديلة لابن عمه برودسكي، لكن الظروف حينها كانت صعبة للغاية. اعتبره بعض الأفراد من المفتقرين للوطنية، وألقى آخرون باللوم عليه بحجة تعصبهم الوطني، بينما قال آخرون بإنه سيكون بخير في حالة ما تعلم فقط كيفية اتباع المخطط المتفق عليه. اعتقد الجميع بوجود عنصر خاطئ عنده. وفي الواقع، مباشرة بعد انخفاض أرباحه، أخذ يتساءل ويراجع نفسه بشأن صحة ادعاءاتهم.

عندما انتهت الحرب العالمية، ورغم زيادة نسب أرباحه بعد أن أبان عن عمل مجد ومجتهد وبفضل تحسّن الظروف، ظل السيد سميث مرفوضاً في صفوف المجتمع. أخذ أبناء سميث في ارتداء ملابس تشبه ملابس المتشردين. ووجد أطفاله دوافع جديدة

للنظر إلى أبيهم باحتقار. أخبروه أن مصنعه ينتج دخاناً ونفايات أكبر من اللازم. وكانت إنتاجيته تتجاوز متوسط الإنتاج. ظنوا أن العالم يدخل عصراً جديداً، فاختاروا احتقار والدهم بناء على الطريقة القديمة. دفع هذا الأمر سميث إلى إعادة النظر في أفكاره من جديد، ووعد بالاستثمار في عمليات إعادة التدوير، لكن امتلكه شعور داخلي بأن هنالك عنصراً ناقصاً، وقد كان محقاً بشأن ذلك. وظهرت صحة فكرته في مسألة استمرار تشويه الطلاء الأحمر لبابه كل ليلة، واستمرار نعته بالسيد البخيل.

لماذا نبدي اهتماماً بكل هذه التفاصيل في حين يمكن للسيد سميث الاكتفاء بتنظيف بابه؟ يقدم التاريخ الدموي المأساوي خلال الـ 150 عاماً الماضية سبباً كافياً. "فلم يتغير موقفنا تجاه السوق منذ عهد أفلاطون. أليس من الممكن أن يكون الوقت قد حان لإعادة التفكير في هذه المسألة؟"[1]

الفصل الذي لم يكتبه توكفيل أبداً

أظهرت التجارب ضرورة سد الهوة بين المثقفين ورجال الأعمال. إنهما يشبهان "الأمتين المفتقدتين للتواصل وللعطف بينهما؛ جاهلتان بعادات بعضهما البعض وأفكارهما ومشاعرهما، كما لو كانتا تقطنان في مناطق مختلفة بعيدة، أو أنهما من ساكنة كواكب متباعدة؛ اختلفت طريقة تربيتهما، كما اختلف طعامهما وطرق وأخلاق تربيتهما. وبالإضافة لكل هذا، لا تحكمهما نفس القوانين". في جميع دول العالم الغربي، يشكّل المثقفون ورجال الأعمال أمتين بداخل كل بلد. لقد تقاتلوا في خضم حروب العقل ضد المال، التي كانت، شأنها شأن معظم الحروب الأهلية، مريرة ودموية بشكل استثنائي.[2]

منذ سنة 1845، تطرق بينجامين دزرائيلي لإشكالية وجود "أمتين"، واحدة للأغنياء والأخرى للفقراء. ورأى بينجامين أن تقلّص الفجوة بين الأغنياء والفقراء، قابله اتساع الهوة بين المثقفين والطبقات الوسطى بشكل كبير. فرغم وجود اختلافات كبيرة بين رأسمالية القرن التاسع عشر ورأسمالية القرن الحادي والعشرين، لم تقدر هذه الأخيرة

على تغيير رأي المثقفين كثيراً. لقد أضحت الطبقة المثقفة أكبر مما كانت عليه في سنة 1845، غير أن هذا لا يخص بالضرورة زيادة عدد المثقفين الذين يعيشون في اغتراب. لطالما اعتَبر العديد من المثقفين، ولا يزالون، أن الرأسمالية والرأسماليين مكروهين معاً. إنهم يرفضون قبول مشروعية الرأسمالية بشكل كلي.

وفي محاولة إحداث وفاق بين العقل والمال، وجب إيجاد طريقة لإقناع المثقفين بقبول الدور الذي يلعبه رجال الأعمال وتجارتهم في المجتمع الديمقراطي، أو على الأقل، لتخفيف معارضتهم لهما. وفي جهة مقابلة، من الضروري تواجد المثقفين في المجتمع الرأسمالي. فهنالك حاجة أساسية لأفكارهم الجديدة، ولما يقدموه من مساعدة في خلق العديد من التحسينات الاجتماعية والسياسية، وذلك منذ مرحلة الصفقة الجديدة وصولاً إلى عهد الحركة البيئية. ولكن، لحدود اليوم، يُمثل المثقفون ثنائية بين الضرورة والخطر. ولهذا، وجب إيجاد دور مرضٍ ليلعبه المثقفون في المجتمع الرأسمالي. فإذا لم يكن المثقفون يلعبون دوراً يُعجبهم، فلن يقوموا بتخفيف معاداتهم للمجتمع الرأسمالي أبداً. سيستمرون في تشكيل خطر وستقل قدرتهم على تحسين الرأسمالية.

من المهم إقناع المثقفين بضرورة وضع حد لمحاولاتهم لتدمير الرأسمالية، ولكن ليس فقط من أجل تجنب الكوارث، بل بهدف تجويدها وتأطيرها أيضاً. إنهم يُعتبَرون الطبقة الوحيدة القادرة على تحسين الرأسمالية. تُمثل الوظيفة التحسينية أهم دور يقومون به منذ زمن بدون وعي، وبغير رغبة، ولكن بشكل غير جيد. اهتم المثقفون أصحاب الأفكار الحيوية والداعمة لتحسين الرأسمالية سواء تلك المتعلقة بالضمان الاجتماعي أو قوانين مكافحة التلوث باستبدال الرأسمالية أكثر من اهتمامهم بتحسينها. لقد كانوا ثوريين بالأساس، وكانت إصلاحاتهم نواتج عرضية غير مقصودة. سيُجوِّد المثقفون النظام الرأسمالي لو أدركوا حقيقة وظيفتهم. وسيصبح بإمكانهم القيام بدورهم باتباع طريقة ستقلل مخاطر وقوع كارثة ثورية. فبالتالي، إذا اعتبرنا أن الصراع بين العقل والمال أمر لا مفر منه، فالحرب يمكن تفاديها في الواقع.

بدل إنتاج متمردين ومقاتلي حرب عصابات ضد الرأسمالية، يجب أن يصبح المثقفون مصدراً للمعارضة المخلصة loyal opposition. فمن الممكن معارضة الحكومة دون التحول لحالة لثورة، ومن الممكن كره الرأسماليين دون إبداء رغبة في التخلص منهم. تعتبر فكرة المعارضة المخلصة جوهر الحكومة الديمقراطية المستقرة. فإذا زوّد المثقفون الرأسمالية بالخارجين عن القانون والثوريين في الماضي، يجب في المستقبل أن يزودوها بمعارضة مخلصة.

يحكي لنا التاريخ عن حالة مشابهة لوضعية المثقفين. لعب المحامون سابقاً دوراً مشابهاً للدور الذي لعبه المثقفون على مدار المئة وخمسين عاماً الماضية. لقد أدّوْ سابقاً دور الثوار في العالم الغربي، والآن يساهمون في إشعاعه. خلال الثورة الفرنسية، كانت الجمعية الوطنية الفرنسية تضم عدداً كبيراً من المحامين الذين أثروا على أيديولوجيتها التي أخذت تتميز بالتطرف، وتجدر الإشارة إلى أن المحامين اعتُبِروا أفراداً مهتمين بالمبادئ أكثر من الحقائق، شأنهم شأن المثقفين. وقد اشتكى إدموند بيرك المحافظ الشهير في تلك المرحلة من هذه الخصائص. كان العديد من قادة الثورة الفرنسية، وخاصة الأكثر راديكالية منهم وأكثرهم تعطشاً للدماء، من المحامين أو أصحاب المعرفة القانونية. وتمدد الأمر ليصبح غالبية ممثلي القارة الأوروبية من طبقة المحامين.

ورغم عموميته، تُمثل إنجلترا وخاصة أمريكا استثناء مهماً. عُرف المحامون في البلدين بالنزعة المحافظة. وهنا يطرح السؤال: لماذا كان المحامون ثواراً في أوروبا القارية ومحافظين في العالم الأنجلو-ساكسوني؟ الجواب واضح: حالت الأنظمة الأرستقراطية الأوروبية دون تولي المحامين لدور قيادي في الحياة السياسية. ونتيجة لذلك العزل، اتجه المحامون نحو التطرف. فإذا حرمت المحامين من الدور السياسي المُستحق، سيجعلونك تدفع ثمن ذلك. "في المجتمع الذي يحتل فيه المحامون مكانة عالية ومستحقة في المجتمع، ستكُون نزعتهم محافظة بشكل بارز".[3]

خصّص توكفيل فصلاً من كتاب الديمقراطية في أمريكا لإظهار كيف يستطيع المحامون، عندما يُسمح لهم بتأدية دورهم المناسب، أن يصبحوا طبقة ضرورية مفيدة بدل تشكيل واحدة خطيرة. في الواقع، يتمتع المحامون "ببعض ميولات وعادات الطبقة الأرستقراطية". وبناء على هذا السبب بالذات، يُزوِّدُون المجتمع الديمقراطي بالعديد من الصفات المفيدة غير المُقدَّمة من طرف باقي الطبقات. وفي هذا الصدد، أضحى اغترابهم الثوري في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر مؤقتاً بسبب بعض الظروف غير المواتية لاندماجهم. يُعتبر كارل شورتز (1829-1906)، طالب القانون والثوري في ألمانيا مثالاً على ذلك. أجبِر الألماني على الفرار إلى أمريكا بعد فشل ثورة 1848. اختار أن يُتمَّ دراسته ويصبح محامياً. وبدلاً من الترويج لفكر الثورة، أصبح عضواً في مجلس الشيوخ عن ولاية نبراسكا.

رغم وجود الكثير من القواسم المشتركة بين المحامين والمثقفين، يرغب الأفراد في قتلهما معاً. ولكن حقيقة، يوجد ما هو أكبر من هذا التصور. ففي الواقع، تحتاج الرأسمالية إلى المحامين والمثقفين أيضاً. يُمثل المثقفون طبقة قيادية ثقافية طبيعية. ولحدود اللحظة، يُشكّلون في الوقت ذاته خطراً وضرورة، تماماً كما فعل المحامون سابقاً. شأنهم شأن المحامين، لن ينتج المثقفون خطراً في حالة ما تم إقناعهم بضرورة التخلي عن الثورة. هل تستطيع الرأسمالية أن تعامل المثقفين كما فعلت الديمقراطية مع المحامين؟

الواقع يظهر قدرتهم على القيام بذلك، ولكن ليس بنفس الطريقة. يُشكّل المحامون نخبة قد تصبح في اغتراب مؤقت عن المجتمع، في حين أن المثقفين يُمثلون نخبة تعيش في اغتراب دائم. لا يمكننا حل مشكلة الحرب بين العقل والمال بمجرد إعادة كتابة فصل توكفيل عن المحامين واستبدال كلمة "محامي" بكلمة "مثقف". إن الفصل الذي نحتاجه هو الفصل الذي لم يكتبه توكفيل قط. بكلمات أخرى، كيف يمكن إقناع المثقفين بتفضيل المعارضة المخلصة والتخلي عن الثورة؟ الإجابة واضحة: بجعل المثقفين مسؤولين عن الثقافة الأخلاقية للرأسمالية.

في الواقع، هذا الحل ليس بالفكرة الجديدة. لقد تم اقتراحها في قوالب مختلفة من قبل كتّاب مختلفين مثل ماثيو أرنولد وجوليان بيندا وهيرمان هيسه. لكن لا علاقة لميزة الاقتراح بأصالته.

الثقافة الأخلاقية للرأسمالية

إن الديمقراطية في حاجة دائمة إلى المحامين. ونتيجة ارتباطها الوجودي بهم، وجدت طريقة للحد من خطورتهم. وحسب نفس التوجه، تحتاج الرأسمالية إلى مثقفين ما يجعل من ضرورة إيجاد طريقة للحد من خطورتهم أساسية. كتب توكفيل مُعلقاً: "ليس فقط الصفات، ولكن عيوب العقل القانوني أيضاً مناسبة لمهمة تحييد الرذائل المتأصلة في الحكومة الشعبية". ومن خلال صفاتهم وعيوبهم، يُعتبر دور المثقفين ملائماً بشكل كبير لتحييد الرذائل الكامنة في الرأسمالية. وبدل محاولة استبدال الرأسمالية، يمكنهم المساهمة في تحسينها.[4]

ما الذي يجعلنا نعتبر المثقفون الأفضل؟ الأفضل بالنسبة لمن؟ إن ما هو معروف، لا يُعتبر الرأسماليون الأفضل في إنتاج الثروة لأن الرأسمالية تتقن ذلك وتمتلك قدرة كبيرة على القيام بتلك المهمة. أفضل في توزيع الثروة؟ الجواب بالإيجاب نسبي، لكن جل المحاولات لم تحقق سوى نجاح محدود في أفضل الظروف، ولم تفعل الكثير للتوفيق بين المثقفين والرأسمالية. يمكن للمثقفين، بل يجب عليهم، جعل الرأسمالية أفضل بطرق لا تقل أهمية عن كسب الأموال أو توزيعها. وبعيداً عن هذا كله، بقيت مهمة واحدة للمثقفين: تحسين الثقافة الأخلاقية للرأسمالية.

ما هي الثقافة الأخلاقية؟ إن الثقافة الأخلاقية هي كل ما يتجاهله السوق. إنها المكّمل المناسب لثقافة الاستهلاك.

قبل الحرب العالمية الثانية، أي في مرحلة ثقل مصطلح "اقتصادي" ودلالتها العميقة مقارنة بالوضع الحالي، كتب مجهول: "الهدف الرئيسي الذي يتطلع إليه الفرد في الواقع ليس إرضاء رغباته، بل إرضاء رغبات أكثر وأفضل .... لا تعتبر الحياة في الأساس سعياً لتحقيق الغايات، أو لإشباعها، بل بالأحرى تمثل أساساً لمزيد من السعي ... الإنجاز الحقيقي هو تحسين ورفع مكانة الرغبة، وتنمية الذوق".[5] ولكن، يظل عرض السوق خارج هذا الإطار. يقيس هذا الأخير رضا المستهلكين من خلال مدى تلبية احتياجاتهم اليومية. وبناء على تلبية هذه الرغبات بدل تحديد أيها أفضل، يحقق رجل الأعمال أرباحاً. تُحصر المهمة الرئيسية للسوق في تلبية الرغبات والاستجابة للأذواق بصورة متساوية. فهو يلبي الاحتياجات المعبّر عنها، لكن لا يقرر أي هذه الحاجات أو الاحتياجات الأكثر استحقاقاً والأفضل. فكلٌّ من الخبز، والسيارات رباعية الدفع، والمواد الإباحية، "منتجات" يجب تأدية ثمنها واستهلاكها. لهذا، تُرتَّب الاحتياجات على سلم مرتبط بمدى مقدرة واستعداد الأفراد على دفع ثمنها.

لا دخل للسوق برأيه في مدى "صحة" الرغبات. لكن، في الجهة المقابلة، يرى المثقفون بأنهم ملزمون بالقيام بهذه المهمة. ربما لا نتفق مع آراء المثقفين حول ما يجب أن نبتغيه (فهم لا يتفقون حتى فيما بينهم)، كما لا نرغب بالتأكيد في منحهم القوة لفرض آرائهم على أفراد المجتمع. فمن الجيد أن السوق لا يميز بين الذوق الجيد والسيئ، ولا يحاول ترتيب احتياجاتنا باستعمال مقياس أخلاقي، وإلا فقد نضطر في هذه الحالة إلى قبول ذوق وأخلاق فرد آخر. لكننا، ورغم كل هذا، نظل بحاجة إلى سماع نقاشات حول ماهية الذوق السليم ونوعية وصنف الأخلاق الحميدة. فمثل هذه النقاشات تؤسس لجوهر الثقافة الأخلاقية، حيث تُعتبر أساساً ما يفعله المثقفون. إنها طريقة مهمة وفعالة يستخدمها المثقفون لتجويد الرأسمالية.

وهكذا، يستطيع المثقفون أن يجعلوا الرأسمالية أفضل من خلال مساعدة الأفراد على تفسير العالم. إذا لم يتحدث أحد على الإطلاق عن معنى الحياة، فسوف تفقد الحياة المعنى نسبياً. يمكن للمثقفين مساعدة الأفراد في العثور على معنى لحياتهم، باعتبارها

مهمة لا يؤديها السوق ولا يساهم في تنزيلها على الرغم من كثرة الرفوف المملوءة بكتب المساعدة الذاتية. فالرغبة في عيش حياة ذات مغزى، حياة تتجاوز إطار جني الأموال، تعتبر رغبة يمكن أن تكوّن أساساً ديمقراطياً لدور المثقفين في الرأسمالية. ولهذا، يمكننا تصور الدور المناسب لطبقة المثقفين في مساعدة الأفراد على تحسين وتطوير أنفسهم، ومساعدتهم على تأسيس معنى أفضل لحياتهم يُمكّنهم من جعل حياتهم أكثر رضى وسعادة. وعليه، تتجلى المساهمة الأساسية للمثقفين في الثقافة الأخلاقية للرأسمالية في تمكين كل فرد "من منح نفسه تفسيراً للمعنى النهائي لسلوكه". هل نحن حقاً بحاجة إلى مثقفين من أجل هذا الأمر؟ "تعتبر البراءة أمراً مجيداً، لكن من المؤسف أنها لا تستطيع الحفاظ على نفسها بشكل جيد ويمكن إغواؤها بسهولة". برر إيمانويل كانط بهذه الكلمات الحاجة إلى نظريات أخلاقية. ينطبق نفس التبرير على جميع أشكال الثقافة الأخلاقية. تشكّل نظرية كانط الأخلاقية مثالاً لما يجب على المثقفين فعله لمساعدة الأفراد على تفسير العالم ومعرفة مكانتهم فيه. هل يمكن للمثقفين تأدية الدور بشكل أفضل مقارنة بدور أحدث كتب المساعدة الذاتية الأكثر مبيعاً؟ لا داعي للتذكير بقدرتهم على خلق وإنتاج السيء. يتّبع الأفراد نصائح كتب المساعدين الذاتيين التي تحقق رقم مبيعات كبير دون ظهور تحسن ملحوظ على مستوى ثقافتنا.[6]

لماذا تعتبر الثقافة الأخلاقية عنصراً مهماً للمثقفين؟ لأن الرأسمالية لن تستطيع التكفل بالمهمة بمفردها دون النخبة المثقفة التي تعيش في اغتراب بشكل دائم. فهذه النخبة تشجع الرأسمالية وتفرض مستوى معيناً من السلوك الأخلاقي. وعليه، يدرك التجار أن سمعة الكاذب والمحتال لا تصب في مصلحتهم. يبذل المسوّقون قصارى جهدهم لتوقع وتلبية احتياجات ورغبات زبائنهم، شأنهم شأن سعي الأزواج لتلبية حاجيات بعضهم البعض. واختار توكفيل تسمية هذه العملية "بالمصلحة الشخصية المستنيرة". ويتجسد ذلك في شعار نادي الروتاري Rotary Club القائل بأن "الفرد الذي يقدم خدمة بشكل أفضل سيحقق أرباحاً أكثر". ففي مجتمع ديمقراطي يسعى فيه الجميع تقريباً إلى جني الأموال، تُعدُّ المصلحة الشخصية المستنيرة أمراً ضرورياً. لكن، رغم كل هذا،

يُعتبر الأمر غير كاف. فبالإضافة إلى ذلك، تظل الحاجة إلى ثقافة أخلاقية قائمة لتمكيننا من تحديد أهداف خارج إطار فكرة الثراء ضرورية. وعلى سبيل المقارنة، فإذا كانت تمنحنا المصلحة الشخصية المستنيرة خبزنا الأخلاقي اليومي بدون ملح، فالثقافة الأخلاقية تُضفي عليه الطعم.

عملياً، تشارك الثقافة الأخلاقية في صياغة العديد من القرارات سواء الحاسمة أو الثانوية، على مستوى الشخصي أو السياسي. فهي منخرطة في مسألة تحديد ما إذا كان ينبغي أن يكون الإجهاض قانونياً أو لا، وتعتبر أكثر انخراطاً في مسألة تحديد وجوب وقانونية إجراء الفرد لعملية الإجهاض. في هذا التوجه، يُظهر مثال الإجهاض أن امتلاك ثقافة أخلاقية لا يعني امتلاك إجابة صحيحة عن سؤال أخلاقي صرف، أو اعتبارك بمثابة شخص أخلاقي. لا يتشبّع المثقفون بالضرورة بالثقافة الأخلاقية، وقد لا يكونون أفراداً أخلاقيين في الأساس، لكنهم يعرفون كيف يرفعون مستوى التفكير بخصوص القضية.

تشارك الثقافة الأخلاقية في الحديث عن جميع أنواع المبادلات وماهيتها. يمكن للخبير الاقتصادي أن يخبرنا بتكلفة الخيارات المتخذة، ولكن لن يُقدم لنا المعلومة بخصوص تكلفة الحياة البشرية خارج حدود الدولار الذي يحكي جزءاً فقط من القصة. تعتمد باقي أجزاء القصة حول كيفية تقييم الحياة، أو حول وجهة نظر غير فاسدة، أو أي فرد يجب تَزَوُّجُهُ، أو أي مكان نختاره للعيش به، على أشياء لا يمكن للسوق تحديد سعر لها إلا بعد تقييمها وفقاً لمعايير أخرى تنطوي عليها الثقافة الأخلاقية مثل "الحقيقة"، و"الجمال" في حالة حديثنا عن موضوع الشَعْر.

يجيد الأساتذة الجامعيون الحديث عن الحريات والحقوق والقيم، ويتقن الروائيون الحديث عن موضوع مدى أحقية امتلاك منزل خاص، في حين أن الشعراء يتحدثون بتفانٍ عن الحب والتنازلات التي ينطوي عليها. تشكل كل هذه العناصر الثقافة الأخلاقية وتؤسس لها. إنهم لا يتمتعون بقدر كبير من المعرفة والخبرة Savoir-faire،

أي معرفة قيامهم بالمهام، ولكنهم يتمتعون بحكمة الحياة Savoir-vivre، بمعنى يدركون ماهية وجوديتهم ويفهمون كيف يجب أن يعيشوا. هكذا كان جوهر الفلسفة قبل أن يستولي عليها خبراء نظرية المعرفة. لقد تجاوز التفكير في الثقافة الأخلاقية حدود الفيلسوف ورجل الدين وأصبح الشغل الشاغل للطبقة المثقفة.

يُعتبر المثقفون أفراداً ذوو خبرة في الثقافة الأخلاقية، خبرة لا تستجيب للقوانين النظامية للعرض والطلب، لأن الطلب على الثقافة الأخلاقية في السوق الرأسمالية هو مطلب مستقبلي لدى الأفراد، وليس مطلباً راهناً. يستجيب المثقفون كطبقة لسوق مختلفة في بنيتها وشكلها عن السوق المعروفة. يقوم كل سوق على معايير ومقاييس مقبولة بشكل عام، ويلعب المثقفون دور "مكاتب الأوزان والمقاييس المعيارية الثقافية". لقد تأثروا بالتقاليد التاريخية مثل "المحظورات الثلاث" التي سبقت الرأسمالية والتي كانت معادية لها. فلا تقوم هويتهم الشخصية والاجتماعية على تصنيف الرأسمالية بين طبقتي الأغنياء والفقراء. وتحترم لغتهم عقلانية الخطاب النقدي الدقيق بدل الربحية. أما هويتهم، فترتبط باستخدامهم للصوت الأخلاقي. وهكذا، يطوّرون بشكل طبيعي خبرة في الثقافة الأخلاقية. يمكّن هذا المثقفين من تقديم أهداف بديلة للأفراد في الحياة عن تلك التي تقدمها الرأسمالية. وعلى مدار السنوات الـ 150 الماضية، حاولوا إقناع الغرب في بعض الحالات، وإجباره في حالات أخرى، على التخلي عن الرأسمالية واستبدالها بأفكار ينتجونها فقط. لكن، مهمتهم تقوم على تشجيع الأفراد على امتلاك أهداف مختلفة عن الأهداف البديلة التي يرضيها السوق، مع وضع شرط أن يقوموا بتكميلها بدل استبدالها. تقوم الثقافة الرأسمالية على فكرة شراء ما تريد ومتى تريد، ويقوم تصوّر المثقفين على الثقافة الأخلاقية، أي ما ينبغي أن تشتريه. فالبشر يحتاج إلى ثقافة السوق والثقافة الأخلاقية. وعليه، يتمثّل الدور المناسب والملائم للمثقفين في المجتمع الرأسمالي الديمقراطي في نشر الثقافة الأخلاقية.[7]

هذا ما اعتبره نيتشه بأنه "المهمة المستقبلية للفلاسفة ... والتي تتمثل في حلّ مشكلة القِيمة، وتحديد تصنيف الرتب حسب القيم". لكن أراد نيتشه من المثقفين فرض وإكراه

الثقافة الأخلاقية، حيث تشكل مهمة ميؤوس منها ودموية. أراد من المثقفين التصرف كأرستقراطية حقيقية، ولكن باعتبار أن دور الأرستقراطية الحقيقية يتمثل في تحديد قيم مجتمعهم، فإن المثقفين في هذه الحالة مجرد طبقة أرستقراطية زائفة لأنهم غير قادرين على فرض تصنيفاتهم الخاصة للرتب. وعكس ذلك، ورغم كل هذه المحدوديات، يحافظ المثقفون على القدرة في التأثير على خيارات الآخرين. وبذلك، ينشر المثقفون بفاعلية الثقافة الأخلاقية التي تحتاجها الرأسمالية. فعلى سبيل المثال، يمكن أن يتسبب الفيلم الأخلاقي الجيد في انخفاض مبيعات السيارات رباعية الدفع SUVs التي تستهلك الكثير من الوقود.[8]

عموماً، يشارك المثقفون، بواسطة التعليم الذي تلقوه، في تقليد طويل من التفكير الجاد حول القيم والأهداف وكيفية تأثيرها على حياتنا. لقد تدربوا على مناقشة قضايا أخلاقية كبيرة باستعمال كلمات ومفاهيم خاصة. ويحاولون، بالإضافة إلى ذلك، تزويد الغير باللغة والأفكار لتحليل ووصف كيفية رغبتهم في العيش، بطريقة أفضل مما تقدمه كتب المساعدة الذاتية. يمكنهم توفير الأدوات المناسبة للأفراد لتكوين معاني أفضل لحياتهم الشخصية. بدون هذه الأدوات، تزداد احتمالية اتخاذ قراراتنا النسبية بأنفسنا. عموماً، يمكن للمثقفين مساعدة أفراد المجتمع على التفكير فيما ينبغي أن يريدوه، بدل الانكباب على إيجاد طريقة للحصول على ما يريدونه بأنفسهم (على عكس معظم كتب المساعدة الذاتية). إن المجتمعات الديمقراطية في حاجة لأفراد مهمّتهم تقوم على إثارة هذا النوع من الأسئلة التي لا يُوَلِّيها السوق اهتماماً لأنها غير مربحة. وبناء على تشكيلة هوية المثقفين القائمة على الجانب الأرستقراطي الزائف أولاً، وبُعْدِ رجال دين الزائفين ثانياً، وأطراف متمكنين من لغة نقدية تميل للوعظ الأخلاقي ثالثاً، يعتبر المثقفون مثاليين لتأدية هذا الدور. تحدث الشاعر والناقد الألماني هاينرش هاينه عن هذا الأمر في بدايات سنة 1834 بحيث قال: "لم يعد الأمر يتعلق بتدمير الكنيسة القديمة بعنف، بل ببناء كنيسة جديدة. وبعيداً عن الرغبة في إبادة رجال الدين، نريد اليوم جعل أنفسنا كهنة". بتعبير آخر، يتمثل دور الطبقة المثقفة في نشر الثقافة الأخلاقية، ليس من خلال التبشير

بأي مجموعة محددة من الأخلاق (لن يتفقوا جميعاً على واحدة مهما كان الوضع)، ولكن من خلال إثارة القضايا التي تتجاهلها الرأسمالية. تضعهم استقلاليتهم شبه الأرستقراطية في وضع يسمح لهم بالقيام بذلك. [9]

لماذا يجب على المجتمع الرأسمالي أن يهتم بهذه التفاصيل كاملة؟ الجواب واضح: البشرية لا تعيش بالخبز وحده. بغض النظر عن مدى نجاح الرأسمالية في ملء بطون الفرد، فهذا الأخير تَسْكُنُهُ شهوات أخرى تختلف عن الشهوات الجنسية. بعد فترة وجيزة من انهيار الشيوعية في سنة 1992، وصف المعلق الفرنسي جان فرانسوا ريفيل بأن "العالم لن يكون قابلاً للحياة أو قابلاً للعيش إذا لم يتم تبني الرأسمالية الديمقراطية، ولكن، لن تكون الرأسمالية الديمقراطية مقبولة إذا لم تصبح أخلاقية".[10]

إن إضافة الطابع الأخلاقي على الرأسمالية بالمعنى الواسع ضرورة حاسمة لجعلها أكثر شرعية في عيون المثقفين أولاً، ولتخفيف حدة التوتر بين المثقفين والرأسمالية ثانياً. فإن لم يتم الأمر، سيعاني المجتمع الرأسمالي الفاقد للثقافة الأخلاقية دائماً من الازدراء من طرف جزء كبير من المثقفين. وما يزيد الطين بلة هو تقاسم العديد من الأفراد غير المثقفين لنفس الفكرة. فعلى سبيل المثال، يكنُّ الجهاديون حقداً دفيناً تجاه أوروبا وأمريكا لأنهم يرون فيهما رأسمالية تفتقد للثقافة الأخلاقية. وفي ظل هذه البنية، سيعاني النظام الاقتصادي من شرعية مشكوك فيها، حتى في نظر غالبية الفئة المُستفيدة منه. لذلك، يظل طابع الثقافة الأخلاقية للرأسمالية مهماً بشكل كبير بالنسبة للجميع. فحتى الرأسماليون وأصحاب المحلات التجارية يمتلكون أرواحاً. ولهذا، نعتبر أن الجميع (خاصة الرأسماليون وأصحاب المحلات التجارية) يحتاج إلى عنصر أكبر من المال لعيش حياة مرضية. وفي الواقع، يصبح كل فرد حاملاً لمهمة المثقفين المتمثلة في تنمية الثقافة الأخلاقية في المجتمع الرأسمالي. فالطبقة المثقفة تمتلك كل المقومات التي من الممكن تقديمها للجميع. ويبقى الخيار في الأخير متروكاً للأفراد للأخذ بذلك أو لا.

من المُلِحّ والضروري أن يتولى المثقفون الغربيون هذه المهمة. ففي القرن العشرين، تعرّض المجتمع الغربي للتهديد من قبل الأصوليات السياسية المعادية للرأسمالية مثل الشيوعية والفاشية. أما في الوقت الراهن، يتعرض العالم للتهديد من قبل الأصوليات الدينية المتنوعة. ولهذا، يبدو أن المجتمع الرأسمالي بتركيبته الحالية عاجز عن منع ملايين الأفراد من تبني مثل هذه الآراء. إن الرأسمالية بدون الثقافة الأخلاقية تفتقد للحماية ضد التعصب المذهبي من ناحية، أو المادية اللامبالية والخوف الكبير لتوكفيل من ناحية أخرى. لقد كانت الرأسمالية في حالة عجز كبير لأن طبقتها المثقفة كانت في كثير من الأحيان متمركزة على الجانب الآخر، ولأنها لم تجد أي وسيلة لتجنيدهم، ولأنها افتقدت للرغبة في القيام بذلك. ولكن على المدى الطويل، "يظل التقدم الفكري لغالبية الأفراد الطرف الوحيد الذي سيسمح للديمقراطية بامتلاك القدرة على الصمود". وفي حالة عدم حدوث ذلك، سيظهر للوجود، نتيجة دعم نقدي، بعض المثقفين المتبنين لنوع معين من التعصب المذهبي لملء الفراغ الأخلاقي والروحي الذي تبغضه الطبيعة البشرية. ولهذه الضرورة، يجب على الثقافة الأخلاقية أن تملأ هذا الفراغ قبل قيام التعصب المذهبي بذلك.[11]

قد يعترض البعض على عدم حاجتنا لطبقة مثقفة للحديث عن معنى الحياة، لأن المثقفين وحدهم من يولون اهتماماً لهذه المسألة. ويمكننا القول إن الرأسمالية تتوفر على بديل للثقافة الأخلاقية قادر على الحد من لغة المثقفين الرنانة. ما هو البديل؟ الألعاب Toys. فيمكن مثلاً لأحواض السباحة، والهواتف المحمولة، والمواهب الإلكترونية، إرضاء الأفراد لعيش حياة بدون معنى، أو على الأقل، عيش الحياة التي يجدها المثقفون بلا معنى. وعلى هذه الفكرة بنيت حجة مدرسة فرانكفورت وورثتها (انظر الفصل السابع). فكلما زاد عدد ممتلكاتهم، بحثوا عن المزيد، وقلّ تساؤلهم عن سبب رغبتهم في ذلك. ربما قد يقدم هذا الأمر تفسيراً لسبب استياء المثقفين من الرأسمالية. فكلما نجحت الرأسمالية، كلما صغر حجم الجمهور الذين ينصت لموعظتهم.

قد يمكن اعتبار تجميع الألعاب استراتيجية أفضل وسيلة لتحقيق السعادة رغم رفض المثقفين الاعتراف بذلك، إلا أنه عموماً تظل غير كافية في النهاية لإشباع رغبات معظم الأفراد. فعلى سبيل المثال، كان عدد الأفراد الذين قبلوا بفكرة القمصان في الثمانينيات قليلاً. "فمن لديه أكبر عدد من الألعاب عند الموت، سيصبح فائزاً". صحيح أن الألعاب مهمة وأن الأفراد في حاجة للخبز للتمكن من العيش، لكن، ورغم ذلك، يظلون في حاجة إلى المعنى أيضاً كما سبق وتطرقت لذلك كتب "التنمية الشخصية" و"الروحانية". ففي إطار الحرب بين العقل والمال، غالباً ما تُنتَج كراهية البرجوازية من كراهية اللامعنى ومن الافتقار إلى هدف عام في الحياة تستطيع الرأسمالية توليده. لقد كانت الثورة وسيلة لإعادة المعنى إلى العالم. لقد كانت، في الواقع، جهداً وحشياً أخرقاً من قبل المثقفين لنشر الثقافة الأخلاقية من خلال تدمير الرأسمالية.

لا يجب أن تفهم استعادة المعنى للعالم على أنها تدمير للرأسمالية. فيمكن مثلاً أن تتعايش الثقافة الأخلاقية مع المجتمع التجاري. تحتاج المجتمعات الرأسمالية إلى إدراك أن مهمة توفير الثقافة الأخلاقية منوطة للمثقفين أساساً، كما يحتاج المثقفون إلى فهم أن الثورة ليست أفضل طريقة لتحسين الثقافة الأخلاقية للرأسمالية. يتمثل الدور المناسب لطبقة المثقفين في المجتمع الديمقراطي في توفير الثقافة الأخلاقية، بدل تسميم أنفسهم والآخرين بأوهام الألفية. يمكن للمثقفين، بطريقة معتدلة ومحدودة، إعادة سحر العالم re-enchant. ولا يتعلق الأمر بالعالم بأسره، ولكن فقط بجزء منه وجزء مُعين من شخصياتنا. ولكي يحدث ذلك، لا يجب تغيير الرأسمالية فقط، بل يجب إعادة تكوين الطبقة المثقفة نفسها باعتبارها الطرف الذي يحتاج إلى التغيير بشكل أساسي. وفي ظل هذا كله، وجب إضافة الثقافة الأخلاقية إلى الرأسمالية، وخلطها بداخل مجتمع ديمقراطي، ومزجها مع جميع اهتماماتنا المتنوعة، بدل استبدالها بها.

إصلاح طبقة المثقفين

لا ننكر بأننا في حاجة إلى إصلاح طبقة المثقفين بنفس نسبة حاجتنا إلى إصلاح الرأسمالية. وعلى سبيل الإشارة، يخدم مثل هذا الإصلاح عدة أهداف. فأولاً، سيزيد من فائدة المثقفين ويقلل من خطورتهم، وربما سيجعلهم أكثر سعادة. ومن شأن هذا أيضاً المساهمة في تحسين الرأسمالية، وجعل العالم أكثر رضاً عنها.

يجب على المثقفين الإصلاحيين Reformed intellectuals التخلي عن ادعاء المعرفة الكهنوتية لمعنى التاريخ. فعندما يتطرق المثقفون لإشكالية معنى التاريخ، فإنهم لا يقصدون الماضي فقط، بل يتحدثون عن المستقبل أيضاً. ادعى الفلاسفة والمنظرون الاجتماعيون في القرن التاسع عشر، ورواد الإيديولوجيات المعادية للرأسمالية في القرن العشرين، معرفتهم لمعنى التاريخ. ولأن ماركس عرّف التاريخ على أنه عبارة عن تاريخ صراع طبقي وأن مصير البروليتاريا يتمثل في وراثة الأرض، فقد دعا إلى الثورة وهو واثق من ضرورة فعل ذلك مهما كان الثمن والمقابل.

يُعتبر التوهم بمعرفة معنى التاريخ، على الأقل في خطوطه العريضة الغامضة، نسخة علمانية لفكرة حياة آخرة أفضل. وقد يمكن تصنيفه على أنه محاولة للحفاظ على المعنى الديني للحياة ضد خيبة الأمل التي تسببها الرأسمالية للعالم. فلقد تغذت أوهام الشيوعية من الحاجة إلى الإيمان بعالم أفضل قادم، وهي حاجة يشعر بها الأفراد الذين لم يعودوا واثقين من أن الجنة تنتظرهم بعد الموت. لقد أطالت الشيوعية من إيمان بعض الأفراد بأحزابها لفترة طويلة رغم الكوارث الاقتصادية والمجازر البشرية التي تسببت فيها، والتي كان مفترضاً أن تدفعهم إلى التخلي عن الإيمان بها. يُعتبر هذا النوع من الوهم جزءاً من كل ما تخيله أو شيده مثقفو أبراج بابل. لقد ثبُت مراراً وتكراراً أنها قنبلة موقوتة.

إن خبرة المثقفين بالثقافة الأخلاقية لا تمنحهم معرفة خاصة بالمستقبل. يجب على المثقفين القيام بالوعظ، لكن يجب عليهم تعلم القيام بذلك دون ادعائهم امتلاك معرفة خاصة بمعنى التاريخ. يحتاج المثقفون الإصلاحيون إلى التحول أولاً مما أسماه ماكس ويبر "أخلاقيات الغايات النهائية" إلى "أخلاقيات المسؤولية"، ثم محاولة الجمع بين الإثنين بعد ذلك.

تهتم "أخلاقيات الغايات النهائية" بالنوايا والأهداف النهائية بدلاً من النتائج الفورية. لا تركز أخلاقيات الغايات النهائية بالضرورة على الوسائل التي ستعزز الهدف المختار والمنشود كالسلام الأبدي والعدالة الاجتماعية. إنها أخلاقيات الثوار مثل الاشتراكيين خلال الحرب العالمية الأولى الذين أبدوا سعادتهم باستمرار الحرب بغض النظر عن عدد القتلى، لأن استمرارها سيعجّل من الثورة. وشكلت هذه البنية الأخلاقية سلوك العديد من المثقفين الذين اختاروا أن يكونوا شيوعيين أو مناصرين لها. فلقد برّروا أهوال الثورة ومصاعبها بأهدافها وتجاهلوا نتائجها قصيرة المدى. ولهذه الغاية، تعتبر أخلاقيات الغايات النهائية أن الرأسمالية دائماً ما ستكون أدنى درجة من الاشتراكية لأنها لا تملك مثل هذه الأهداف المجيدة. ففي كثير من الأحيان، انتقد المثقفون، حتى تلك الفئة التي لم تدعم الثورات العنيفة، الرأسمالية باستعمال معايير أخلاقيات الغايات النهائية.[12]

من جهتها، تستخدم "أخلاقيات المسؤولية" لغة مختلفة. فأخلاقيات المسؤولية تصب اهتمامها على نتائج (ما حُقِّقَ) عمل معين، بدل التركيز على أهدافه. وتكتسي النتائج الفورية أهمية كبيرة وسط منظومتها أكثر من تلك المتوقعة على المدى الطويل. وعكس أخلاق الغايات النهائية التي تركِّز على الوسائل، تميل أخلاقيات المسؤولية إلى تجاهل الهدف. فقد تكون بدون هدف، وغير مهتمة بالمعنى النهائي للحل، وتسعى فقط إلى إيجاد حل لمشكلة معينة. وفي هذا السياق، يحتاج الأفراد، بما فيهم المثقفون، إلى إيلاء اهتمام بصنفي الأخلاقيات معاً، كما أن المصلحة الشخصية المستنيرة والثقافة الأخلاقية

ضرورية. "لا تُعتبر أخلاق الغايات النهائية وأخلاق المسؤولية تناقضات مطلقة، بل بالأحرى مكملات، والتي فقط في حال اتحاد تام، يمكنها تكوين رجل حقيقي ...".[13]

على مدى السنوات الـ 150 الماضية، ركّز المثقفون، في غالبية الأحيان وبشكل حصري، على الغايات النهائية، ما أنتج عواقب وخيمة. أما رجال الأعمال، فغالباً ما سلكوا نفس نهج أخلاقيات المسؤولية، دون الاهتمام أو التفكير في الأهداف النهائية، مما أدى في نهاية المطاف إلى توليد أكثر من فاجعة. ففي الحقيقة، برع الرأسماليون الذين جعلوا من مانشستر مركزاً للثورة الصناعية في توقّع العواقب الفورية لأفعالهم، لكنهم، في نفس الوقت، تجاهلوا العواقب النهائية بعيدة المدى والمُتمثلة في أن هواء وماء مانشستر أصبحا ملوثين بشكل كبير ما أثر في معدل أعمار سكانها، حيث أصبح متوسط رجل غني بمانشستر بالكاد لا يتجاوز متوسط العمر المتوقع لفلاح فقير في مزرعة إنجليزية. فبالتالي، تختلف الغايات النهائية عن العواقب طويلة الأمد، ولكن تجاهلها ينتج نفس التأثير في الأخير. ولهذا، يجب على المثقفين الإصلاحيين ممارسة وتطبيق كلا الأخلاقيات بشكل متساو. يجب أن يركزوا على الإضافة والربط المتمثلين في "و" بدل الانتقائية المتعلقة بـ"أو". بمعنى آخر، يجب أن يركزوا على الرأسمالية والفضيلة، والرأسمالية والمساواة، والرأسمالية والبيئة. يجب عليهم الجمع بين التركيز الرأسمالي على الوسائل، والرؤية الدينية للغايات النهائية. وفي النهاية، ثبت أن شعار "الاشتراكية ذات الوجه الإنساني" يعتبر مصطلحاً سبعينياً متناقضاً، لأن الشيوعية قد انهارت مباشرة بعد أن نقصت حدة القمع الذي يميّزها. لكن الأمر مختلف بالنسبة للرأسمالية. فهذه الأخيرة يمكنها تأدية الدور الإنساني والاتصاف بالروح البشرية من خلال الثقافة الأخلاقية. على سبيل المثال، يمكن النظر إلى الإمكانات التي يمكن أن تقدمها الرأسمالية لحماية البيئة، سواء من خلال مقايضة حصص انبعاثات غاز الكربون، أو تطوير تقنيات جديدة أكثر كفاءة للطاقة الشمسية وطاقة الرياح، أو باستعمال أحد الأدوات الرأسمالية الجوهرية (نخصّ بالحديث النظام المصرفي الذي يوفِّر خدمات قروض صغرى للمساعدة على الخروج من الفقر).

من خلال تبني أخلاقيات المسؤولية، بالإضافة إلى أخلاقيات الغايات النهائية، سيخلق المثقفون الإصلاحيون علاقة إيجابية مع الرأسمالية. فسيصبح في مقدورهم التعايش مع المجتمع التجاري، بدل النظر إلى مكوناته على أنها كائنات مفترسة أو تصنف في خانة الطفيليات. وبدل محاولة إجهاض الرأسمالية، أو محاولة العيش على أنقاضها دون محاولة المساهمة في استمرارها، يمكن للمثقفين أخيراً إطالة عمرها وتغذية ذواتهم في نفس الوقت. وعليه، يمكننا القول بأن المثقفين التائبين يمتلكون القدرة على المساعدة في تجويد الرأسمالية.

ففي القرون الماضية، واظبت الأديان الرسمية على توفير أساسيات الثقافة الأخلاقية بشكل رئيسي. لآلاف السنين، وجدت الأديان طرقاً لتغذية روحانية البشر مع ضمان بقائها ضمن الحدود المسطرة، كما ضمنت مساعدة الأفراد على إيجاد معنى لحياتهم دون اللجوء (عادة) إلى التطرف. كان الدين الرسمي سابقاً مصدر الثقافة الأخلاقية بالنسبة للأفراد، ولكن مع تراجع الممارسة الدينية التقليدية في الرأسمالية الغربية، تضاءل الدور المنوط لهذه البنية. من المرجح اليوم أن تصدُرَ الثقافة الأخلاقية عن المثقفين ورجال الدين الزائفين العلمانيين، بدل الكهنة كما كان في السابق. أما بالنسبة للأفراد غير المتدينين، قد يُمثل المثقفون العلمانيون مصدرهم الوحيد للثقافة الأخلاقية.

في القرن التاسع عشر، رأى جون ستيوارت ميل أن الإنسانية قد تلعب دور الدين بمنح الأفراد دافعاً بديلاً وأساس حياة آخر غير المصلحة الشخصية المستنيرة. اليوم، لا يهم ما إذا كنا سنطلق عليها تسمية دين الإنسانية، أو أي دين، ولكن ما يهم هو أننا سنظلّ في حاجة إلى شكل من أشكال الثقافة الأخلاقية في الرأسمالية. لا يجب استبدال الدين التقليدي على الرغم من أن بعض المثقفين سيكونون سعداء بلا شك إذا حدث ذلك. لكن، لا يوجد سبب يمنع المثقفين ورجال الدين، الذين يتشابهون في بعض الأحيان، وفي كثير من النقاط، من العمل على نفس الأهداف في المجتمع الرأسمالي. يقول توكفيل غي هذا الصدد: "تمثل المهمة الرئيسية للأديان في تطهير وتنظيم وكبح الرغبة المفرطة الزائدة في الرفاهية التي يشعر بها الرجال في عصور

المساواة، لكنني أعتقد أنه من الخطأ محاولة إخضاعها بالكامل وإيقافها. فإنهم لن ينجحوا في ثني الأفراد عن حب الثروة.... ". تعتبر نصيحة توكفيل لـ "الأديان" مفيدة بنفس المقدار "لدين الإنسانية" وللمثقفين. فبدل محاولة التخلص من الرأسمالية، يمكن للمثقفين المصلحين إعانة المصلحة الشخصية المستنيرة للرأسمالية بمنظور أخلاقي أوسع.[14]

ستصبح هذه النخبة المثقفة المصلحة أقل خطورة على العالم، وأكثر ميلاً لتحسينه. وسيُصَّنف هذا التحول على أنه تقدم كبير. والأكثر من ذلك، سينتج عن إصلاح طبقة المثقفين فوائد أخرى إضافية. يمكن للمثقفين المصلحين المساعدة في عملية المصالحة بين جميع الطبقات الاجتماعية والرأسمالية. ففي الوقت الراهن، يقبل فرد المجتمع الغربي العادي النظام الحالي بشكل محدود. بعبارات أخرى، "يمكن لرأسمالية دولة الرفاه أن تحقق ولاء محدوداً، لكن لا يمكن للرأسمالية، باعتبارها نظاماً، إنتاج نفس الولاء على الرغم من بضع محاولات بطولية جذابة من الناحية الأخلاقية في السنوات الأخيرة". لم لا؟[15]

لم تمتلك الرأسمالية طموحاً لبناء مجتمع مثالي أو إنسان مثالي. كما لم يتمثل لديها من قبل أي هدف أخلاقي. من ناحية، تتشكل لدى معظم الأفراد بعض من هذه الطموحات رغم مرتبتها المتدنية في سلم أولوياتهم. يسعى الأفراد إلى تحسين وضعيتهم والرفع من قيمة مجتمعاتهم باستعمال طرق متنوعة تختلف عن الطرق المادية. ولحدود اللحظة، حرم سعي المثقفين إلى ربط الأخلاق وأسلوب الحياة الأخلاقي برفض الرأسمالية، الرأسمالية من خطوط دفاع ضد التعصب السياسي والديني باستثناء خط المصلحة الشخصية المستنيرة الذي يعد غير كاف في كل الأحوال. فقيام المثقفين بدور المعارضة المخلصة، سيمكّن الرأسمالية من الدفاع بشكل أفضل ضد التطرف. إن المجتمع الرأسمالي الذي يشعر فيه غالبية الأفراد بوجود مغزى في حياتهم سيساعد في خلق ولاء قويّ، الأمر الذي سينعكس إيجابياً على الجميع. إذا لم يتم ربط الرأسمالية الغربية بشكل رئيسي بالمال والمواد الإباحية وماكدونالدز في غالبية بقاع العالم، هل كان سيجد النضال ضدها

مؤيدين وداعمين عامة، وبين صفوف المهاجرين الغربين خاصة؟ وإذا لم تشكل كلمتا الرأسمالية وانعدام الروح مرادفين متكاملين بالنسبة لغالبية الأفراد، ألم تكن لتضمحل كل أنواع التعصب السياسي والديني؟ لا تعتبر الثقافة الأخلاقية مصدر ترف بالنسبة للأثرياء، بل ضرورة لضمان استمرارية الرأسمالية.

هل المثقفون "المصلحون" ملائمون حقاً لنشر الثقافة الأخلاقية؟ يكتب أودن: "إلى الرجل في الشارع الذي، يؤسفني أن أقول/إنه مراقب متحمس للحياة. / تعني كلمة مثقف على الفور / رجل غير مخلص لزوجته". إن قدرة المثقفين على لعب دور أخلاقي سامي، لحسن الحظ، لا تعتمد على نجاحهم في تحقيق الأهداف الأخلاقية التي يهدفون إليها شخصياً. فبناء على هذا التصور، لا يمكن اعتبار المثقفين أفضل (أو أسوأ) من الناحية الأخلاقية مقارنة بالغير. فالاعتقاد بصحة الفكرة أمر خاطئ. فلا التعليم ولا اللغة ولا الموقف البوهيمي يضمن الشخصية الأخلاقية. وتحقيق الكمال الأخلاقي لا يعتبر شرطاً لتحصيل الثقافة الأخلاقية. إن تعليم المثقفين، ولغتهم، ومواقفهم، ووضعهم الاجتماعي، تؤهلهم لإضافة الثقافة الأخلاقية إلى الرأسمالية، وليس سلوكهم من يفعل ذلك.

ألعاب الأفراد

يجب أن يشمل تعريف "المثقفون المصلحون" المثقفين الذين تغيّرت مواقفهم تجاه الرأسمالية على عدة مستويات. وفي الواقع، من المعقول حقاً مطالبة المثقفين بوضع حد لطموحاتهم بهدف تفادي العيش في نظام دكتاتوري. لكن على المدى الطويل، سيخلق تحول المواقف إلى مقت المثقفين للرأسمالية التي تحرمهم حتى من عيش عزاء عاطفي تجاه ثورتهم المفقودة. إذا أردنا طبقة مثقفة ترغب في أن تكوّن معارضة مخلصة، فسيتعين علينا إقناعها بوجود أسباب إيجابية للولاء للرأسمالية. سيتعين علينا إقناع المثقفين بوجود قواسم مشتركة مع الرأسماليين أكثر مما يعتقدون. "أيها السادة المحترمون! حدث سوء تفاهم بيننا! يرى البرجوازي في كل رجل يأخذ قلماً، أو لوحاً، أو منقاشاً،

أو قلم رصاص، فرداً بدون قيمة مضافة؛ يرى البرجوازي في كل أديب عدواً. إنه تحيّز محزن، ورأي أحمق، وعداء تعيس. قضيتنا هي نفسها، قضية الوصوليين الجريئة! "[16]

يُبغض كل من المثقفين والرأسماليين فكرة وجود عناصر مشتركة بينهما. بالنسبة لهما معاً، لا يتناسب أسلوب حياة الأول ومواقفه وقيمه مع أسلوب حياة ومواقف وقيم الشخصية الثانية. يختلف المثقفون والرأسماليون بشكل كبير ما يجعلهما غير متناسبين. ويخص الأمر حتى المثقفين والبروليتاريين. يحتاج المثقفون إلى تصديق أن "تأليف كتاب... إنجاز أكبر مقارنة بتتويج المرء بطلاً من أبطال كوينز البولينج للسنة الثالثة على التوالي"، وهو أمر أهم من الفوز بجائزة "أفضل رجل مبيعات". يلعب المثقف والرأسمالي لعبة حياة واحدة بقواعد مختلفة. ويصعب جعل قيم ومواقف المثقفين متناسبة مع قيم ومواقف الرأسمالية أو الرأسماليين.[17]

يقوم نقد المثقفين لأسلوب الحياة البرجوازي من جهة، وازدراء الأساتذة الجامعيين لسماسرة البورصة من جهة ثانية، على فكرة تفوّق نمط حياتهم الخاص من الناحية الأخلاقية. "يرى المثقفون أن عالم الأعمال تسوده القيم الخاطئة، والحوافز المنخفضة، والمكافآت المغلوطة". لن يقوم المثقف بازدراء فرد ما على أساس العرق أو الإثنية أو الدين، لكن سيعبر عن ذلك بحرية تجاه فرد اختار العمل في مصرف استثماري كبير، رغم أن في الوقت الحالي لم يعد مألوفاً تبني المثقف لموقف ثوري. تعتبر معاداة الرأسمالية معادِلة لمعاداة السامية في القرن التاسع عشر، حيث أضحت أمراً مسلماً به في أوساط المثقفين.[18]

إن مطالبة الأستاذ الجامعي بالتخلي كلياً عن ازدرائه الذي يكنّه تجاه سماسرة البورصة يشكل طلباً مستحيلاً. ولكن بما أن المثقفين سيظلون يُعتبرون دائماً طبقة منفصلة، يمكنهم تعلم مظاهر إضافية من قيم الاحترام والتسامح مع الأفراد المهتمين بلعب البولينغ بدل ألعاب اللغة. ففي القرن السابع عشر، بدى قبول فكرة التسامح الديني أمراً صعباً وشبه مستحيل بالنسبة لمعظم الأفراد. وهنا يطرح السؤال: هل من الصعب على

الأستاذ الجامعي تعلم التسامح مع سمسار البورصة مقارنة بما قام به البروتستانتي مع الكاثوليكي؟ قد يكون شأن أسلوب حياتك أكبر، والعناصر التي تثير اهتمامك مختلفة أو حتى أقل أهمية عن تلك الخاصة بي، ولكن ذلك لن يمنعني من تقبلها، أو قد يدفعني في بعض الحالات إلى الموافقة عليها، حتى لو كانت ستقودك إلى الجحيم نتيجة لذلك. بالتأكيد، لم تُقدِّم الحروب الدينية حافزاً للتسامح أكثر من الغولاغ. يجب أن يتعلم المثقفون التسامح مع من يفضلون عدّ مكاسبهم نقداً بدلاً من عدّ النقود المجازية.

طوال آلاف السنين، أدان المثقفون الغربيون أولئك الذين يعبدون المال بدلاً من الدين. وفي الحقيقة، لن يكفّوا أبداً عن القيام بذلك. وحتى وإن أرادوا، بالتأكيد إنهم لن يقوموا بذلك بشكل مباشر وفوري. لهذا الغرض، يجب أن يتعلم المثقفون التعايش بتسامح مع الكفار. ومن المرجح أن يشكّل هؤلاء الكفار نسبة مهمة في صفوف البروليتاريا كما هو الحال بين نخبة رجال الأعمال. "من الناحية التجريبية، يبدو الأمر صحيحاً" رغم تطلع المثقفين إلى عدم حدوث ذلك، بمعنى "عدم اعتبار العمال بأن العمل المثير للاهتمام يستحق خسارة مال أكثر".[19] حتى مع التخويل بالاقتراح المشكوك فيه بأن عملية بيع أو صنع الأدوات دائماً ما تكون أقل إثارة للاهتمام من تدريس اللغة الإنجليزية في الجامعة، سيُفضِّل الكثير من الأفراد فعل ذلك، لأنهم يقدِّرون المال أكثر مما يفعل المثقف. قد يكونون أفضل من الناحية الأخلاقية من وعظ المثقف ومن دروسه في القيم الأرستقراطية. لهذا، يجب على المثقفين تعلم قبول أن الاختلافات بينهم وبين الآخر تعتبر مجرد تبرير واهن للازدراء الأخلاقي أولاً، وأنها ليست مبرراً للحرب الطبقية ثانياً. فربما ينجح المثقفون في التأثير على آراء مليونير أو صاحب متجر بشكل مقبول يتجاوز مباهج ريادة الأعمال، لكنهم يجب أن يسعوا في ظل هذا كله إلى إبقاء جمهورهم في حالة أفضل، مع فهم أن هذه الفكرة تلخص كل المهمات المنوطة إليهم.

وربما يجب على المثقفين إعادة التفكير في مسألة المال من جديد. يسعى بعض الأفراد وراء المال كغاية في حد ذاته، وليس كوسيلة لتحقيق غايات أخرى. وفي هذا الصدد، تعمل الرأسمالية على تشجيع هذه الفكرة، في حين أن المثقفين يرفضونها. وفي الحقيقة،

يعتبر الأمر جيداً أنهم لا يقومون بذلك. فإذا كان المال يمثل الغاية الوحيدة التي يسعى الأفراد وراءها، لكان العالم أفقر. وبناء عليه، تتمثل مهمة المثقفين في تذكير العالم بهذا الأمر. لكن، يجب على المثقفين معرفة أن هذه المهمة تختلف عن منع سعى الأفراد وراء المال كغاية في حد ذاته. فمن باب التشبيه، يُعتبر كل من التفاح وشرائح اللحم مواداً غير قابلة للدخول في مقارنة، لكن كلاهما يمتلكان مكانة خاصة في نظام غذائي متنوع. فإذا تقاعد جميع الأفراد من العمل بمجرد كسب بضع ملايين، فسيقود ذلك إلى خلق عالم أكثر فقراً، لأن المجتمع سَيُحرم من مواهبهم الاقتصادية، وسيتوقفون عن القيام بما يتقنونه. من الجيد أن يرتبط معنى حياة الأفراد بجني المال. فمثلاً، لو تقاعد بيل غيتس، مؤسس شركة مايكروسوفت، بعد جنيه لأول 10 ملايين دولار، لكان العالم في حالة أسوأ حالياً. ولأنه قرر تكريس نفسه للعمل الخيري بعد أن جنى مليارات من الدولارات، يعتبر الوضع الحالي جيداً. في الواقع، يُفضل المثقف أن يقوم رواد الأعمال فاحشي الثراء بتوجيه مواهبهم نحو غايات أخرى، ويشبه الأمر تفضيل أستاذ اللغة الإنجليزية لاتّباع طلابه لنفس تخصصه بدل سلك علم الاجتماع. وفي حالة عدم قيام الطالب بسلك نفس توجه أستاذه، لن يدين أستاذ اللغة الإنجليزية الطالب كثيراً لأنه أصبح عالم اجتماع. وبنفس الرؤية، لا يجب أن يدين المثقف الغير لأنه أصبح مصرفياً أو تولّى وظيفة في مكتب أو مصنع، أو حتى لأنه أسس شركة كبرى.

حقيقة، لن يكون من السهل إقناع المثقفين بتغيير مواقفهم تجاه الرأسماليين، ودفعهم إلى الاعتراف بأنهم رفقاء "وصوليين Parvenus"، أو على الأقل، النظر إليهم على أنهم أعضاء من نفس الطبقة. فمن الممكن العثور على لمحات من هذا الاعتراف (تغيّر على مستوى الموقف) في كتابات المثقفين المعروفين. أدرك ماكس ويبر أن "الإلهام في مجال العلوم لا يلعب بأي حال من الأحوال دوراً أهم، كما يتوهم الغرور الأكاديمي، مما يلعبه رائد الأعمال الحديث في مجال إدراك مشاكل الحياة العملية". إذا كان من الممكن دفع المثقفين إلى التمعن في المشاكل التي يواجهها بائعو وصناع الأدوات، لاستخدام تلك المصطلحات المفضلة لدى الاقتصاديين، باعتبارها مثيرة للاهتمام ثقافياً، وتتطلب

الإبداع والإلهام، وتستحق وقت واهتمام الفرد البالغ، فستكون هذه خطوة إضافية في الاتجاه الصحيح. إذا تمكن المثقفون المصلحون من تعلم قبول الألعاب التي يُفضّلها الآخرون، فسيصبحون في وضع يسمح لهم بلعب دور معارضة مخلصة للرأسمالية، ما سيمكنهم من تزويد الرأسمالية والرأسماليين بما تحتاجه كل سلطة وطبقة مهيمنة: الحدود.[20]

الحدود الفكرية للرأسمالية

تتمثل بعض المهام المنوطة للمثقفين في وضع قيود أو حدود للرأسمالية. إنها مهمة مناسبة لطبقة أرستقراطية زائفة تعيش بداخل مجتمع ديمقراطي قائم على المساواة. تضمُّ المجتمعات الديمقراطية دائماً بعض الفئات الأرستقراطية مثل المحامين أو المثقفين. تمنح هذه الفئات المجتمعات الديمقراطية بعض المزايا الخاصة بالأرستقراطيات. وفي اتجاه مماثل، يؤدي المثقفون نفس المهمة مع الرأسمالية. فهم يتحققون من بعض الميولات الرأسمالية السلبية ويوازنون بعضاً من رغباتهم بناء على معيار الأولوية من جهة، ويؤكدون على فكرة عدم تجاهل المعايير الأخرى غير تلك المتعلقة بالسوق من جهة ثانية. تعتبر معايير الرأسمالية أفضل، في بعض الحالات، لتقييم الأشياء وتسعيرها (قد يمكن اعتبار المناظر الجميلة في بعض الأحيان أكثر قيمة من منجم الفحم). بشكل بسيط، تستفيد الرأسمالية من كونها مستكملة ومحدودة من قبل المثقفين. يمكن تشبيه دور طبقة المثقفين بحبوب الفيتامين. إذا لم تحصل الرأسمالية على الفيتامينات والمكونات النادرة trace elements، فستعاني لا محالة. وإذا تجاوز الأمر الحدود المقبولة، فستدخل في حالة مرض.

لا يعيش المثقفون، خاصة المنوطة إليهم مهمة وضع حدود للرأسمالية والرقابة عليها، في وضع مريح في المجتمع الرأسمالي. لكن، حقيقة، تُشكل حالة عدم الارتياح وضعاً مناسباً للنخبة التي تعيش في اغتراب دائم، والتي يَحيى العديد من أعضائها على الهامش. تتمثل إحدى طرق مقارنة الدور الذي يلعبه المثقفون على الهامش بمهمة "مهرّجي fool" البلاط الملكي في العصور الوسطى. في الواقع، يُعتبر المثقفون بمثابة مهرّجي النظام

الرأسمالي. ويقوم هذا التشبيه على فكرة أن الوظيفة الاجتماعية لمهرجّي البلاط الملكي تمثَّلت في التّموقع خارج إطار قواعد الاحترام المعتادة واستفزاز رجالات السلطة لرؤية ردود فعلهم التي تشكل الجانب الآخر. وبمقارنتها بدور المثقف، فهو يؤدي نفس الوظيفة في علاقته مع الرأسمالية. ففي بعض الحالات، يمكن أن تكون السخرية من البرجوازية مفيدة. ويتجسد أفضل مثال على ذلك في الكاتب المسرحي الإنجليزي المعروف، والعضو البارز في الجمعية الفابية الاشتراكية، جورج برنارد شو. ففي إحدى المناسبات، وصفه لينين بـ"مهرّج البرجوازية"، لكن لم يكن يعلم بأنه سيُشكل تهديداً خطيراً لهم (للينين وأتباعه) بعد الثورة. عكس لينين، اعتُبر المسرح حلبة تفوّق لبرنارد شو، حيث كان يقدم عروضاً للبرجوازية، مُختلفة عن تلك التي كان يقودها على منصته الصغيرة حيث كان يؤدي عروضاً للجمعية الفابية الاشتراكية. وكخلاصة عامة، لا يُرضي دور "المهرّج" كرامة المثقف، خاصة بعد تبوؤ مكانة مرموقة. لكنها أفضل من ادّعاء النبوة، وأكثر فائدة وأقل خطورة.[21]

تزوِّد وجهات نظر المثقفين، سواء كانت مسلية أو جادة، الرأسمالية بآراء بديلة مغايرة وتحدّ من هيمنتها. وتعتبر هذه الوظيفة مهمة ومفيدة للغاية. لكن لا يمكن للطبقة المثقفة أن تؤدي مهمتها بشكل جيد إلا إذا شعروا بالراحة في القيام بها أولاً، وإلا إذا أصبح المجتمع الرأسمالي مرتاحاً في تكليفهم بها ثانياً. ومن أجل القيام بذلك، يحتاج المثقفون إلى تعلم عدم الشعور بالحرج من الثقافة الأخلاقية من جهة، ومن دورهم في المجتمع الرأسمالي من جهة ثانية. وسيتطلب تنزيل هذه الفكرة وصول الطبقة المثقفة إلى حالة نضج عالية من الوعي الطبقي، حيث ستتوقف عن الخجل من سماتها الأرستقراطية والكهنوتية، وعن مطالبتها بدمج هويتها بالبروليتاريا أو الفلاحين. وفي الحقيقة، لا يوجد مثل هذا الصنف من المثقفين لحدود اليوم. فلا يزال يكره المثقفون إطلاق لقب "النخبويين" عليهم. لأنه في الواقع، يعتبر هذا الأخير جزءاً من الإهانات التي يستخدمونها تجاه بعضهم البعض. وعليه، نرى أنه قد حان الوقت لكي يتصالح المثقفون مع أنفسهم وقبول اختلافهم. وفي الحالة العامة، غالباً ما يستبدل الأفراد حالة الحرج الناتجة عن اختلافهم

بخلق حالة تحمس وحماس تجاه عنصر آخر. يحتاج المثقفون إلى الشعور بالراحة في المجتمع الرأسمالي والمجتمع الديمقراطي لأن ذلك سيقودهم إلى الإفراط الثوري. فشعورهم بالراحة، سيحدُّ من ثوريتهم.

سيؤدي المثقفون وظيفتهم بشكل أفضل بكثير إذا قاموا بها برغبة وبناء على غاية وقصد محددين. فبمقدورهم القيام بعمل جيد في عملية تحسين الرأسمالية، بدل السعي نحو حفر قبورها، في حالة ما قاموا بذلك بناء على موافقتهم الخاصة. لأن المجتمع الرأسمالي بإمكانه خلق دور محدد للمثقفين، لكنه لا يستطيع أن يفرضه عليهم. على مدار ال150 سنة الماضية، غضَّ المثقفون "من أبصارهم، و ... رفضوا التعاون في بناء هيكل المستقبل". ففي حالة ما أصر المثقفون على تصنيف أنفسهم في خانة الثوار، سيقل دورهم التهريجي، وتقل معه الحدود التي يضعونها للمجتمع الرأسمالي وفعاليتها.[22]

يظل السؤال المطروح متعلقاً بكيفية إقناع المثقفين بكل هذه المطالب؟ يمكن أن تبدأ عملية التوفيق بين المثقفين ودورهم المنتظر والأقل تحدياً بمجال التعليم. من بين جميع الاختصاصات الأخرى، يشعر المثقفون في التعليم براحة أكبر لأنه يساعدهم في تعزيز سلطتهم. بعبارات أخرى، إذا أردنا تحديد تخصص يشعر فيه المثقفون بالراحة وحرية التصرف كمعارضة مخلصة للرأسمالية، فلن يكون سوى المجال التعليمي.

التعليم العمومي

لا تلعب كل أصناف التعليم دوراً في تعزيز وظيفة المثقفين كمعارضة مخلصة للرأسمالية. ويعتبر التعليم الذي يظل قادراً على خلق قيمة مضافة هو التعليم العمومي. يمكن للمثقفين المعترف بهم كمقدمي خدمات التعليم العمومي داخل الثقافة الأخلاقية تحسين الرأسمالية والتصالح مع وضعهم الخاص.

يتمثل الغرض من التعليم العمومي في تمكين الأفراد من أساسيات الثقافة الأخلاقية، أو بالأحرى، ما يتجاوز ذلك. يبدأ التعليم العمومي في مرحلة الطفولة، ويستمر، في وضع مثالي، طوال الحياة. يساهم كل من الآباء، ومربو روض الأطفال، والأساتذة الجامعيون، والروائيون، والشعراء، والقساوسة، في تشكيل هذا النوع من التعليم. ولكن إذا انخرط الجميع في التعليم العمومي بطريقة أو بأخرى (كما يفعل الجميع في السوق في المجتمع الرأسمالي)، فلن يتم ذلك بنفس الطريقة، أو بنفس النسبة. يعتبر التعليم العمومي مجالاً خاصاً بالمثقفين، سواء الأكاديميين منهم أو البوهيميين. من خلال دورها الرئيسي في التعليم العمومي، يمكن لفئة المثقفين بأكملها تحسين الرأسمالية. فبقبولهم تأدية هذا الدور، يصبحون معارضين مخلصين للرأسمالية.

لحد الآن، غالباً ما عُورِض هذا التعليم العمومي المقدّم في الفصول الدراسية أو الروايات أو الأفلام الرأسمالية بشكل واضح وصريح. فصورة رجل الأعمال في السينما أو التلفزيون تعتبر سلبية تماماً كما في معظم الروايات التي تُدرَّس في فصول اللغة الإنجليزية. يقول أحد النقاد المعاصرين في هذا الصدد: "لا يمكن أن ينكر معلمو الأدب حقيقة تركيزهم على مواضيع لا تربطها أي علاقة بالحياة التي سيضطر التلامذة على عيشها في نهاية المطاف. ينتج بعض مؤلفي القرن العشرين، وخاصة الكبار منهم...، موقف ازدراء للمواطنين العاديين الذين يسعون فقط لكسب لقمة عيشهم ... ". في الواقع، شكَّل ملف التعليم العمومي الجبهة الأوسع في الحرب بين العقل والمال. فباعتباره مُدرِّساً، غالباً ما ينظر المثقف لنفسه، وينظر إليه الطلاب والآباء والقراء والمستمعون، وفي كثير من الأحيان الحكومة، على أنه معارض أساسي للنظام القائم. وكما قال الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط: "إن للتعليم دائماً عَدُوّان، الحكومة والآباء". ولربما كانا يمتلكان سبباً وجيهاً لهذا العدوان.[23]

إن هذا الوضع لا يمكن أن يتغير ما دامت طبقة المثقفين النخبوية تعيش في اغتراب دائم. ولكن، تظل إمكانية حدوث تغيير في صفوف المثقفين قائمة من طرف طبقة المثقفين المصلحين. إذا استُبدل الازدراء بالاحترام، أو على الأقل، بالتسامح مع

"المواطنين الذين يكسبون لقمة عيشهم"، وإذا أدرك المثقفون أن الثقافة الأخلاقية يمكن أن تلعب دوراً تكميلياً، لا أن تَحُلَّ محل المصلحة الشخصية، فسيحدث تغيير كبير لا محالة. فمن خلال إدراك حاجة الرأسمالية للثقافة الأخلاقية ودور المثقفين في توفيرها، يمكن للمعلم (سواء أكان أستاذاً جامعياً أو شاعراً) والآباء والطلاب، وربما حتى الحكومة، معرفة طرق العمل المشترك.

يخاطب التعليم العمومي ذواتنا العامة والخاصة، أي حيث تنتمي الثقافة الأخلاقية. عندما تُعنى الثقافة الأخلاقية باكتشاف غاية حياة الفرد، فهي في الأساس تصبح عبارة عن نشاط خاص. أيضاً، تهدف الثقافة الأخلاقية التي يُقدّمها التعليم العمومي إلى خدمة ذواتنا العامة. عندما تجبرنا ثقافتنا الأخلاقية على اتخاذ مواقف محددة بخصوص البيئة أو الرعاية الصحية، فيعتبر قرارنا مهم سياسياً. وبالتالي، يكون التعليم العمومي موجهاً إلى الأفراد بصفتهم الشخصية والمواطنية على حد سواء. ويعتبر الأمر أساسياً لفكرة الحرية سواء "الحديثة" التي ترى الحرية كممارسة فردية في إطار الحياة الخاصة، أو "القديمة" حيث ترتبط الحرية بالمشاركة السياسية. في كلا المجالين، تعتبر الثقافة الأخلاقية والتعليم العام الذي يخلقها المكمل الفكري والروحي للمصلحة الشخصية المستنيرة.

يُعتبر التعليم العمومي وسيلة لتعليم الأفراد الجمع بين أخلاقيات المسؤولية وأخلاقيات الغايات النهائية. سيتشبث الأفراد، أي المعلمون والكتاب والشعراء والأساتذة الجامعيين، بإحدى هذه الأخلاقيات. لكن تظهر التجربة إلى حاجتنا لهما معاً. إن التعليم العمومي هو المقابل الحديث للفنون الحرة القديمة، الفنون الضرورية للإنسان الحر، كفرد بصفته الشخصية، وكعضو في مجتمع سياسي.

يصعب تقديم تركيبة معينة ترشد غالبية المثقفين للقيام بوظيفتهم التعليمية على أفضل وجه.[24] كما أنه ليس من الضروري توفير مثل هذه الوصفة. بمجرد اتفاقهم على ملاءمة الوظيفة لشخصيتهم، سيكون المثقفون جد سعداء للمشاركة في حوارات وسلسلة من

التجارب لا منتهية. إذا وُجد موضوع واحد يجب المثقفون الدخول في نقاش حوله، فسيكون حتماً موضوع التعليم. وإذا وجد مكان واحد قادر على الرفع من فاعلية وجودة التعليم العمومي، وأن يؤثر على أكبر عدد ممكن من الطلاب والمعلمين، فسيكون الجامعة. فبِحَرَمِ هذه الأخيرة، يختار الأفراد وظائفهم ويحددون المسار الأولي لحياتهم المهنية. ويُفضَّل بدأ التعليم العمومي عن عمر يناهز 20 أو 21 عاماً، بدل السن الحالي الذي هو 18 سنة. ففي هذا الأخير، حيث يكون الأفراد في بدايات استقلالهم الذاتي وكتابة قصتهم الخاصة وبناء معاني لحياتهم، يكون الوقت مناسباً لنقل ثقافتهم الأخلاقية إلى مستوى جديد.

يتعلم طلاب الجامعات اليوم مهارات ستساعدهم في الحصول على وظيفة، لكنهم لا يتلقون أساسيات الثقافة الأخلاقية. تطرَّق الفيلسوف الأمريكي ويليام جيمس في القرن التاسع عشر لهذا الموضوع. يقول: "يجب أن تمكّنك مدرستك التقنية من التفاوض على صفقاتك بشكل رائع؛ لكن جامعتك يجب أن تظهر لك فقط مكانة هذا النوع من الصفقة التي تعتبر رديئة للغاية، ربما، في السياسة البشرية برمتها". كان جيمس على حق، بغض النظر عن تحيزه لموقف معاكس للرأسمالية. لا ينبغي أن يوفر التعليم العمومي أيديولوجية أو فلسفة حياة جاهزة، ولكن يجب أن يُمكِّن الأفراد من مناقشة مثل هذه الأسئلة وخلق إجابات متماسكة لأنفسهم. وهذه الثقافة الأخلاقية التي يحتاجها الجميع.[25]

تتوفر أمريكا فعلاً على "التعليم العمومي" في العديد من الجامعات، ولكن نادراً ما يكون له أي علاقة بالثقافة الأخلاقية. في بعض الأحيان يُعتبر فقط مجرد "متطلبات للتوزيع distribution requirement"، أي مجموعة من الدورات التدريبية المتفرقة في مجالات مختلفة. ونادراً ما تحسم الجامعة في ضرورة وجود وتوفر مجموعة معينة من الحقائق التي يجب تعلمها أو بعض الكتب التي يجب دراستها. قد يكون لتدريس بعض "الكتب المرموقة" القليل من الأثر المنتظر، الذي نادراً ما يكون كافياً، حتى لو تم تدريسها بالشكل المطلوب. يتمثل الغرض من التعليم العمومي في تعليم الأفراد منهجية

تفكيرية (من التفكير) في كيفية تحوّلهم لأفراد أفضل. ولهذا، تظل ضرورة توفر صنف مختلف من التعليم العمومي قائمة. في الواقع، لا يمكن تحقيق هذا الهدف بشكل دائم كلي. ولا يمكن تحقيقه بالكامل في الجامعة، لأن التعليم العمومي عبارة عن عملية مستمرة لمدى الحياة، والجامعة ليست بالضرورة أهم جزء فيها. ستوجد طرق عديدة لوضع منهج يمكن أن يساعد على تحقيق هذا الهدف مستقبلاً.

كمثال، تستغرق معظم مناهج التعليم العمومي حالياً من سنة واحدة إلى أربع سنوات جامعية. تتكوّن السنة الجامعية الواحدة من ثمانية فصول دراسية مقسمة على النحو التالي:

- دورتان في دراسة أي مادة أدبية، بشرط أن تعالج القراءة الأدبية القيم والخيارات الأخلاقية سواء الإلياذة أو رواية اللون الأرجواني.
- دورتان في "التفكير الأخلاقي والسياسي"، والتي يمكن تدريسها من قبل أساتذة الفلسفة، أو الدين، أو العلوم السياسية، أو علم الاجتماع، أو التاريخ. تقوم هاتين الدورتين بدفع الطلاب إلى التفكير في القضايا ذات الأهمية الكبرى لذواتهم ولمجتمعاتهم.
- ولنفس الغاية، دورة واحدة في التاريخ الحديث من القرن الثامن عشر حتى الوقت الحاضر.
- دورة واحدة في الإحصاء، لأنه من المستحيل فهم عالم اليوم دون دراسة علم الإحصاء.
- دورة واحدة عن ثقافة أجنبية معينة لتعريف الطلاب بمنظومة مختلفة من القيم والمعاني.
- وأخيراً، دورة تمهيدية في الاقتصاد، بحيث يحصل جميع الأفراد على مقدمة لأفكار وطرق التفكير الأساسية للرأسمالية، والتي يظل معظم الأفراد جاهلين بها.

يمكن مناقشة هذا الرسم التخطيطي للمنهج الدراسي بشكل دائم. لكن ما يعتبر مهماً في هذا الإطار لا يرتبط بالتفاصيل، بل بضرورة إيجاد المثقفين والمجتمع الرأسمالي لوسيلة عملية للوصول إلى حالة الوِفاق détente. ويمكن أن يتحقق هذا الوفاق في التعليم باعتباره مجالاً استراتيجياً. وأي مؤسسة تدعم هذه العملية، سواء كانت دورات التعليم العمومي بالجامعة أو البرامج التلفزيونية أو الدورات الثقافية الخاصة بالكبار التي ترعاها المجموعات العامة أو الخاصة، تعتبر مهمة.

ورغم هذا، لن تكون المؤسسات كافية لإقناع المثقفين بلعب دور المعارضة المخلصة أو لنشر الثقافة الأخلاقية في المجتمعات الرأسمالية. لا يشعر معظم المثقفين بالراحة اتجاه المؤسسات على أي حال. ففي الحقيقة، تنفذ معظم مظاهر التعليم من قبل الأفراد. فلا يزال الفرد الطرف الذي يدوّن الكتب والقصائد، ويمثل الأفلام التي تنقل ثقافتنا الأخلاقية، من أجل أن يقرأها أفراد آخرون. ولم تغير التكنولوجيا الحديثة هذا الواقع. لا توجد عصا سحرية لنقل المثقفين من ثوار ساخطين ومحاربين غِلاظ القلوب إلى معارضين ساخطين ومخلصين في نفس الوقت. كان "بسمارك" على حق عندما كتب أن "السخط بين المتعلمين... يؤدي إلى مرض مزمن يصعب تشخيصه ويطول علاجه". يجب أن تتم الخطوة الأولى من المثقفين الراغبين في تلقي العلاج. سيأتي الانفراج أو الوِفاق détente بين العقل والمال من الأفراد المثقفين الذين يقررون منح فرصة للسلام.[26]

الوفاق

يجب على المثقفين والبرجوازيين philistines، إدراك أن الحرب بينهما لا تفيد أحداً، وأنه لا يمكن لأي من الطرفين تحمل تبعات عدم التفاهم المتبادل بينهما. لن توجد أي فترة شهر عسل ثانية ولا زواج ثان، ولكن لا يعني ذلك انعدام كل فرص الهدنة. لن تلبي الرأسمالية كل حاجيات المثقفين على مستوى النظام الاجتماعي الاقتصادي، حتى لو كان بإمكانهم جميعاً الاتفاق على ماهية ذلك. لن يكرّس المثقفون أنفسهم لمجرد تبرير

أرباح الرأسماليين. فمن الضروري الحفاظ على بعض الاستياء المتبادل. وُجد المجتمع الديمقراطي لتحقيق أكبر قدر من الخير لأكبر عدد ممكن من الأفراد. وهذا لا يعني قيام نظام عدالة مثالي، كما سيحدده العقل أو المال، ولا السلام التام بينهما. يُصبح الوِفاق والمعارضة المخلصة مدعوين للقيام بذلك. قد تلخص الفقرة الثانية الشبه بينهما:

> ذات يوم، ذهب السيد سميث إلى العمل كالمعتاد. عندما عاد إلى المنزل في نهاية اليوم، وجد بعض من الأفراد مجتمعين عند باب منزله. لقد اعتاد على ذلك. وغالباً ما كانوا يحملون لافتات ويرددون هتافات ضده. وفي الأوقات الصعبة، دهنوا الطلاء الأحمر على بابه ليظل لامعاً. تنهّد واستمر في المشي، حيث بذل قصارى جهده للتركيز على أحدث أرقام المبيعات وتجاهل الحشد. تقبل مصيره وحاول تجاوزهم كما يفعل عادة.

لكن هذه المرة، على عكس العادة، افترق الحشد الصغير بأدب. استغرب السيد سميث عندما وصل إلى باب منزله ووجده نظيفاً غير مدهون بطلاء أحمر. فبينما كان يقف ويحدق في الخشب غير المزخرف، لفت نظره وميض مفاجئ من أشعة الشمس، في وقت متأخر من بعد الظهيرة، على الصفيحة النحاسية الجديدة المعلقة على بابه. لقد اكتشف أن عبارة "السيد البخيل" قد تم إزالتها، الأمر الذي زاد من استغرابه. لقد استبدلت بجملة "السيد. أ. سميث، الشريك الإداري، سميث، ديكنز، ماركس وشركائه Mr. A. Smith, Managing Partner, Smith, Dickens, Marx & Co".

استدار سميث وصافح أقرب فرد بجانبه (تكسو ذقنه لحية ويرتدي معطفاً بالياً). قدم له فرد آخر ما زجاجة خمر، وعرض عليه ثالث لفافة حشيشة (رفضهما معاً بطريقة لبقة). والأمر الأكثر إثارة للدهشة على الإطلاق، لم يكن أياً من شركائه الجدد مبالين بذلك.

***

هذه هي الطريقة التي نجعل بها العالم آمناً للمثقفين، وآمناً منهم.

حواش

1. George J. Stigler, The Intellectual and the Market Place (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1984), 158.

2. Benjamin Disraeli, Sybil, or, The Two Nations, 1845, in The Oxford Book of Money, 184.

3. Tocqueville, Democracy in America, 302-11.

4. Tocqueville, Democracy in America, 309.

5. Frank H. Knight, The Ethics of Competition, 1935, cited in Fred Hirsch, The Social Limits to Growth (Cambridge MA: Harvard University Press, 1976), 61.

6. اعتقد ماكس ويبر بأن كانت تشكل قيمة التدريب الفكري الرسمي Weber, "Science as a Vocation," From Max Weber, 152; Immanuel Kant, "Groundwork for the Metaphysics of Morals", in The Philosophy of Kant (New York: Modern Library, 1977), 140.

7. Hermann Hesse, The Glass Bead Game (New York: Picador, 2002), 358.

8. Nietzsche, On the Genealogy of Morals, 56.

9. Heine, cited in Charle, Les intellectuels en Europe au 19eme siècle, 71.

10. Jean-François Revel, Le regain démocratique (Paris: Fayard, 1992), 453.

11. Revel, Le regain démocratique, 474.

12. Weber, "Politics as a Vocation," From Max Weber, 120-22.

13. Weber, "Politics as a Vocation," From Max Weber, 127.

14. Tocqueville, Democracy in America, 508.

15. Alan Ryan, Property and Political Theory (Oxford: Oxford University Press, 1984), 187.

16. Jules Vallès, “The Dead,” Le Figaro, 1 Nov. 1861, in Seigel, Bohemian Paris, 200.

17. Richard John Neuhaus, “Equality in Everyday Life,” in Capitalism and Equality in America, ed. Peter L. Berger (Lanham, MD: IEA, 1987), 214.

18. Bertrand de Jouvenal, “The Treatment of Capitalism by Continental Intellectuals,”
Capitalism and the Historians, 117.

19. Ryan, Property and Political Theory, 182.

20. Weber, “Science as a Vocation,” From Max Weber, 136.

21. See Rolf Dahrendorf, “The Intellectual and Society: The Social Function of the ‘Fool’ in the Twentieth Century,” in On Intellectuals, ed. Philip Rieff (New York: Doubleday, 1969), 50-51. صحيح أن الفابيين عرفوا باشتراكيتهم المعتدلة، وباستعمالهم للشعار التالي: "ماذا نريد؟ تقدم تدريجي! متى نريد ذلك؟ في الوقت المناسب!"

22. Weber, “Capitalism and Rural Society in Germany,” From Max Weber, 371-72.

23. John Carey, The Listener, 1974.

24. Herman Hesse wrote a novel about it, The Glass Bead Game.

25. James, “Democracy and the College-Bred,” in The Intellectuals, ed. Huszar, 287.

26. Otto von Bismarck, in Gouldner, The Future of Intellectuals, i.

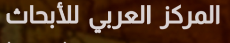


الحرب بين المثقفين والرأسمالية

على مدار الـ 150 سنة الماضية، عبّر العديد من المثقفين الغربيين عن رفضهم للرأسمالية والرأسماليين. لقد كتبوا روايات وألفوا مسرحيات ونشروا منشورات لتبيان مدى سوء النظام الاقتصادي الذي يعيشون تحت كنفه. اعتُبرت كراهية وازدراء البرجوازية والطبقة الوسطى والصناعة والتجارة شيئاً بارزاً بين كبار الكتاب والفنانين الغربيين. إن كتاب "العقل في مواجهة المال" بمثابة تاريخ تحليلي لكيفية وسبب معاداة مجموعة من المثقفين للرأسمالية. كما يُمثل محاولة تهدف لإيجاد وسيلة للتخفيف من حدة هذا الصراع.

تاريخياً، عبّر هؤلاء المثقفون عن رفضهم للرأسمالية من خلال الانضمام إلى العديد من الحركات المختلفة، بما في ذلك القومية، ومعاداة السامية، والاشتراكية، والفاشية، والشيوعية، والثقافة المضادة. ولا تزال معاداة الرأسمالية تتخذ أشكالاً جديدة في عصرنا الحالي، مثل الحركات المناهضة للعولمة، وحركات الخضر، والجماعاتية، وحركات العصر الجديد. لقد منح المثقفون لهذه الحركات والإيديولوجيات مظاهر القوة، والقيادة، والشرعية، التي كانوا في حاجة لها. لقد وّحد رفض الرأسمالية كلاً من المثقفين الراديكاليين في القرن التاسع عشر، والشيوعيين والفاشيين في القرن العشرين، والمتظاهرين المناهضين للعولمة في القرن الحادي والعشرين، بالإضافة إلى العديد من المثقفين الآخرين. ويبرهن الكاتب كاهان بأن المثقفين هم نخبة منعزلة بشكل دائم في المجتمعات الرأسمالية.

في أشكال لا تعد ولا تحصى، وعلى أصعدة مختلفة، ما زالت الحرب بين العقل والمال مستمرة حتى يومنا هذا. يعتبر العداء لأمريكا معركة من معارك هذه الحرب. فإذا كان يحب الأمريكيون اعتبار بلادهم منارة للحرية والازدهار، فالمثقفون الأوروبيون والأمريكيون يحوّلونها من منارة أخلاقية إلى "الشيطان الأكبر" عندما يتم رَبْطُ أمريكا بالرأسمالية. إنها مجرد قضية من القضايا التي يتطرق إليها كتاب العقل في مواجهة المال. إن الصراع بين العقل والمال هو الصراع الأكبر الذي لم يتم إنهاؤه في المجتمع الحديث. ومن أجل أن نقوم بذلك، يجب أن نقوم بفهم ماهيته أولاً.



رقم 4 الطابق الثاني، شارع أبو عنان، الرباط

الهاتف : 71 79 70 37 5 212+

